فاتسلاف هافل

قوة المستضعفين

ترجمة : د. خالد البلتاجي

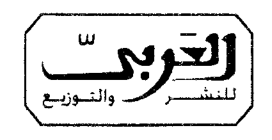


فاتسلاف هافل

قوة المستضعفين

ترجمة : د. خالد البلتاجي

2012



60 شارع القصر العيني - 11451 - القاهرة
ت: 27921943 - 27954529 / فاكس: 27947566
sherifbakr@yahoo.com

قوة المستضعفين

فاتسلاف هافل

ترجمة : د. خالد البلتاجي

الطبعة الأولى 2012

رقم الإيداع 2012/2012

ISBN : 978-977-319-147-0

"This book has been published with the generous support of Paul W. Gooch, President and Vice-Chancellor of Victoria University in the University of Toronto."



في ذكرى يان باتوتشكا



بطاقة فهرسة
إعداد دار الكتب المصرية

هافل، فاتسلاف
قوة المستضعفين فى ذكرى يان باتوتشكا / فاتسلاف هافل؛ ترجمة خالد البلتاجى .-
القاهرة: العربى للنشر والتوزيع، 2012 - ص؛ سم.
تدمك9789773191470 1- الجماعات الهامشية
2- أوربا . الأحوال السياسية أ – البلتاجى، خالد ب - العنوان
301,40

رقم الإيداع 2012/2012

”
... في قلب الليل. تماماً عندما نطأطئ رؤوسنا ونفكر، في قلب الليل، والكل نائم. تماماً مثل الدراما على خشبة المسرح، خداع ساذج للنفس بأننا ننام في بيوتنا، وفي أسِرّتنا الراسخة، وتحت سقف صلب، باسطين أجسامنا أو منكمشين على الحشية فوق الكساء وتحت غطاء دافئ. تجمعوا كما فعلوا سابقاً، أو لاحقاً في العراء، معسكر فوق أرض فضاء، عدد لا يحصى من البشر، جيش وشعب تحت سماء باردة، يستريحون في أرض باردة. وأنت لا تنام، أنت أيها الحارس، تعثر على أقربهم وأنت تلوح بخشبة مشتعلة من بين حزمة تطقطق بجوارك. لماذا لا تنام؟ يقولون أن أحدهم يجب أن يبقى مستيقظاً. يجب أن يكون أحد هنا“

فرانس كافكا

مقدمة الناشر

عندما عرضنا فكرة ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية على الرئيس الراحل فاتسلاف هافِل قبل وفاته بقليل وهو على فراش المرض عن طريق مترجمه وصديقه الكندي بول ويلسون، أجابه هافِل (كما يقول بول) قائلاً: هل تعتقد أن العرب مستعدون للديمقراطية؟ فرد عليه بول قائلاً: وهل كنتم أنتم مستعدون لها عندما قمتم بثورتكم عام 1989؟ - "فهمت ما تعنيه"، هكذا أجابه فاتسلاف هافِل.

لم أكن اعرف الكثير عن فاتسلاف هافِل قبل ثورة 25 يناير 2011. بعد الثورة ورد ذكر "ربيع براغ" و"الثورة المخملية" وتشابها مع ما يحدث في مصر والعالم العربي بشكل عام.

مما جعلني أتوجه للمكتبة العربية بحثاً عن كتب في هذا الموضوع. ولم أجد ما يغطي هذه الثورة أو هذا التحول في أوروبا رغم مرور أكثر من 20 عام.

استغليت فرصة دعوتي لمعرض براغ الدولي للكتاب 2011 -لأتحدث عن الثورة المصرية وجوانبها- وبحثت عن كتب تصلح للترجمة لتقي لنا الضوء علي التجربة التشيكية حتي نتعلم منها ولا نقع في أخطائها.

تقابلت مع الدكتور خالد البلتاجي - وهو واحد من ثوار التحرير، وأحد أهم المتخصصين في الترجمة من التشيكية

والسلوفاكية إلي العربية- وعرضت عليه الفكرة وبالفعل قام بعرض فكرة هذا الكتاب علي. وهو عبارة عن بعض ما كتبة فاتسلاف هافل عن الثورة ما قبلها وبعدها ورأيه فيها وتقيمه للوضع.

ويجب أن نشير إلى أن هناك كثير من الجهات، ساعدت في تسهيل تنفيذ هذا الكتاب، وأخص بالذكر هنا السيد "بول ويلسون" Paul Willson والذي ساعد في الاتصال بهافِل (قبل وفاته) وبالوكيل الأدبي له حتي نحصل علي الحقوق، وكذلك السفارة التشيكية في القاهرة التي ساهمت معنوياً وتابعت تنفيذ المشروع منذ بدايته.

ارجوا أن تصل رسالة هذا الكتاب إلي الجمهور المستهدف وأن تساعد ولو بقدر قليل في تشكل الوعي السياسي المصري من خلال التعرف علي تجارب من سبقونا، وأن نتجنب الوقوع في نفس الأخطاء.

لأنني اعتقد أن دور الناشر الحقيقي هو أن يساهم بشكل أو بآخر في تشكيل وعي الأمة.

ولد الكاتب المسرحي والمعارض البارز للنظام الشيوعي ورئيس جمهورية التشيك السابق فاتسلاف هافِل في العاصمة براغ عام 1936، أنهى دراسته الابتدائية في ظل الحكم الشيوعي. عمل فني معمل نهاراً، وواصل دراسته ليلاً، أتم دراسته الثانوية في عام 1954. وقف إعلانه عن آرائه السياسية المعارضة للنظام حائلاً دون قبوله في أي من كليات العلوم الإنسانية، التي كان يرغب في الدراسة بها. حاول الإلتحاق بكلية السينما، ولكنه فشل ولم يُقبَل. التحق بعد أدائه الخدمة العسكرية بمسرح إيه بي سي، ثم مسرح ناذابرادلى كفني عام 1960، وبالتدريج أصبح سكرتيراً، ثم محاضراً، وكاتباً مسرحياً (منذ عام 1968). درس الكتابة المسرحية عن بعد في كلية المسرح التابعة لأكاديمية الفنون المسرحية، وتخرج فيها عام 1966. تزوج هافِل عام 1964 من أولجا شبليخالوفا التي توفيت في العام 1996. وفي عام 1997 تزوج من الممثلة المسرحية داجمر فيشكرنوفا .

في عام 1965 انضم لأسرة تحرير مجلة (تفارش) الأدبية، كما عرض مسرحيته (المُذكرة) على مسرح ناذابرادلى. أصبح هافِل في فترة ما يعرف بربيع براغ إحدى

الشخصيات الهامة المؤيدة للجناح الليبرالي المناهض للشيوعية (منذ عام 1968. انخرط في العمل السياسي، حيث انضم لتحركات سياسية وتنظيمات أدبية ذات توجهات معادية للنظام. شارك هافِل بقوة مع الحركة الليبرالية في ربيع براغ عام 1968، وفي عام 1968 أصبح رئيساً لرابطة الكتاب المستقلين. كما وقع على مذكرة النقاط العشر التي تعارض الاحتلال الروسي للأراضي التشيكية وما ترتب على هذا الاحتلال من نتائج سياسية، أدت إلى انتهاك حقوق الإنسان التشيكي، وأثرت على المستوى الثقافي والحضاري، الأمر الذي كان يعد من أهم مظاهره التضييق على الأدباء والكتاب. تم إدراج أعماله بعد الغزو السوفييتي ضمن الأدب المحظور، وأصبح مطارداً من قبل النظام الحاكم منذ عام 1969، حيث اتهم للمرة الأولى بالإعداد لقلب نظام الحكم بالجمهورية التشيكية. كان من أهم المتحدثين باسم منظمة ميثاق 77 الذي كان يندد بالانتهاك الصارخ لحقوق الإنسان في جمهورية التشيك والذي وقعة مع مجموعة من الأدباء والناشطين التشيك. شارك في عام 1979 في إنشاء وتأسيس "لجنة الدفاع عن المتهمين ظلماً" مما أدي إلى الحكم عليه بالسجن خمسة أشهر، زادت بعد ذلك كي تصل إلى خمسة أعوام (1979-1983) بعد اتهامه بقلب نظام الحكم. وفي محبسه كتب كتابه الشهير "رسائل إلى أولجا" الذي صدر عام 1983. عندما تصاعد المد المناهض للحكم في مظاهرات أكتوبر عام 1989 أصبح هافِل متحدثاً باسم

مجموعة المعارضة التي عرفت باسم "المنتدى المدني". ساعد في إجبار الحكم الشيوعي على اقتسام السلطة مع معارضيه، فيما اعتبر ثورة مخملية. انتخب رئيساً لجمهورية تشيكوسلوفاكيا عام 1989 بعد انهيار الشيوعية على الرغم من أنه لم يُعد سياسياً مخضرماً، بل رجل أدب وفن. انتخب مرة أخرى بعد تقسيم تشيكوسلوفاكيا رئيساً لجمهورية التشيك عام 1993، ثم أعيد انتخابه عام 1998. كان هدف هافِل قيادة تشيكوسلوفاكيا في مرحلة التحول من الحكم الشيوعي إلى الديمقراطي. في عام 2003 تقاعد عن العمل السياسي. حصل على تسع شهادات دكتوراه فخرية. توفي في الخامس عشر من ديسمبر الماضي 2011 عن عمر يناهز الخامسة والسبعين.

صدر له العديد من الكتب التي تضم مقالاته السياسية مثل "خطاب إلى جوستاف هوساك 1975" - "قوة المستضعفين 1978" - "السياسة والضمير 1984" - "أهمية ميثاق 77 1986" "القصة والشمولية 1987" وغيرها.

كتب فاتسلاف هافِل كتاب "قوة المستضعفين" في أشد عصور الشيوعية قسوة، يصف فيه ظهور النظام الشيوعي والذي يطلق علية نظام "ما بعد الشمولية"، ويشرح طريقة عمل هياكله "ذاتية الحركة، والصراع بين متطلبات النظام

الحاكم وحاجات المواطنين اليومية. إنه كتاب عن الهوية البشرية في صراعها من أجل تحقيق ذاتها مع نظم، تارة ديكتاتورية تقليدية، وتارة أخرى ديكتاتورية، تدعي أنها تحكم باسم الشعب وتعمل لصالحه. يقدم لنا هافِل هذا الصراع من منظور قادته المستقلين خارج السلطة، أو كما يصفهم بالضعفاء الذين رفضوا حياة الخداع والوهم الذي يطعم به الديكتاتور مواطنيه ويدفعهم إلى أن يتنازلوا عن حاجاتهم الشخصية واليومية لصالح تحقيق أغراضه. يقدم هافِل تفسيراً لكيفية عمل الحركات المدنية الثائرة، أو ما تسمى في شرق ووسط أوربا بـحركات المنشقين وعلاقتها بالمواطن والنظام والحياة.

(1)

تواجه أوربا الشرقية فزاعة يطلقون عليها في الغرب "جماعات المنشقين". هذه الفزاعة لم تسقط من السماء. إنها ظاهرة طبيعية ونتيجة حتمية لمرحلة تاريخية معاصرة من نظام تواجهه أوربا. ولدت هذه الفزاعة من رحم حالة اختفى فيها هذا النظام منذ زمن بعيد، ولا يمكن لآلاف الأسباب أن يتأسس على تعسف وحشي من قبل نظام حاكم، يُقصي كل خطاب يخالفه، نظام متحجر سياسياً، إلى درجة تَحُول دون أن يصير هذا الخطاب فاعلاً في أجواء هياكلها الرسمية.

من هم هؤلاء "المنشقون"؟ ما الذي يدفع إلى ظهورهم؟ وما هو الغرض من وجودهم؟ فيما تكمن أهمية تلك "المبادرات المستقلة" التي تجمع المنشقين؟ وما هي الفرص الحقيقية لمثل تلك المبادرات؟ هل من المناسب أن نستخدم انطلاقاً من أنشطتهم مصطلح "معارضة"؟ إن كانت الإجابة بنعم، فما هي إذن هذه "المعارضة في إطار هذا النظام؟ كيف تعمل، ما هو الدور الذي تلعبه في المجتمع؟ ما هي آمالها ومقاصدها؟ هل في مقدور وإمكان هؤلاء المنشقين - كونهم أناس خارج هياكل السلطة،

ويحتلون مركز متأخر من المواطنة – أن يؤثروا في المجتمع والنظام الاجتماعي؟

أعتقد أن التفكير في مثل التساؤلات، كالتفكير في إمكانات "الضعفاء"، لا يمكن أن ينطلق إلا من التدبر في طبيعة القوة، في ظل أوضاع يتحرك فيها هؤلاء "الضعفاء".

(2)

يُعرّف نظامنا غالباً على أنه نظامٍ دكتاتوري. ديكتاتورية البيروقراطية السياسية في مجتمع سَوي.

أخشى من أن هذا التعريف، أيا كان مفهومه، يزيد من غموض الطبيعة الحقيقية لهذا النظام أكثر من كونه تعريف يلقي عليها الضوء.

ما هو المعنى الكامن في هذا المصطلح؟

أعتقد أنه مرتبط في أنفسنا تقليدياً بمجموعة صغيرة نسبياً من الأفراد يستولون بالقوة في بلد ما على حكم الأغلبية. هذه المجموعة تؤسس سلطتها بشكل مباشر على وسائل القوة التي تمتلكها، والتي يمكن فصلها اجتماعياً بسهولة عن الغالبية المحكومة. يضاف إلى هذا التصور التقليدي أو الكلاسيكي للديكتاتورية بالبديهة افتراض أنهَا مؤقتة وسريعة الزوال من الناحية التاريخية، وغير متفق عليها. كما أن وجودها، كما يبدو لنا، مرتبط ارتباطاً لصيقاً

بحياة الأشخاص الذين أسسوا لها. وتتخذ مداها وأهميتها حسب المكان الذي تنشأ فيه. حتى وإن كانت هذه الديكتاتورية تتخذ شرعيتها من أيديولوجيات مختلفة، فإن قوتها تنبع في الأساس من عدد وتسليح جنودها وأفراد الشرطة فيها. الخطر الأساسي الذي تمثله هو ظهور أحد ما، يكون مجهزاً من هذه الناحية بشكل أفضل، ويقوم بتنحية المجموعة الحاكمة.

أعتقد أن المشهد الخارجي للنظام الذي نعيش فيه يشير بالضرورة إلى أنه يشترك إلى حد كبير مع هذا المفهوم التقليدي للديكتاتورية، حيث أنه:

1) غير قاصر على مكان بعينه، بل على العكس يسود في معسكر تسلط كبير، تحكمه واحدة من القوتين العظمتين المعاصرتين. ورغم أنها تتميز بخصائص مكانية وزمانية متعددة، فإن مداها محدد أساساً في إطار منظومة، تربط بينه في كل أرجاء معسكر القوة: ليس مبنياً فقط على تلك القواعد، ويسير بنفس الأسلوب (أي أسلوب تطور القوة العظمى الحاكمة)، لكنه فضلاً عن ذلك يحظى بشبكة من أدوات المناورة في مركز القوة، ويخضع هذا النظام بالكامل لتحقيق مآربه. هذه الملابسات، في عالم توازن القوى النووية "المأزوم" تمنحه بالطبع استقرار خارجي غير مسبوق، مقارنة بالنظم الديكتاتورية التقليدية: فالأزمات المحلية العديدة

التي قد تؤدي في الدولة المعزولة إلى تغيير النظام يتم حلها هنا بتدخل القوى من الجزء الآخر للمعسكر.

2) إذا اعتبرنا انتفاء المرجعية التاريخية جزءاً من الديكتاتوريات الكلاسيكية، فغالبيتها تظهر كمفارقات تاريخية، ونتائج عرضية لعمليات اجتماعية عشوائية أو انحرافات من البشر والجمهور، فلن يمكننا أن نزعم في نظامنا شيئاً من هذا: فرغم أنه صار غريباً في تطوره عن جميع الحركات الاجتماعية الأصلية التي ولدت من رحم خلفيتها الفكرية والاجتماعية، فإن أصالة هذه الحركات (أعني حركات العمال والحركات الاجتماعية في القرن التاسع عشر) تعطيه مرجعية تاريخية لا شك فيها؛ إن هذه أرضية صلبة يمكنه الاعتماد عليها، أكثر من أن يكون تطوره المتدرج قد تأسس في واقع سياسي واجتماعي جديد تماماً وموجود اليوم، أو أن يكون قد زُرع في نسيج العالم والواقع المعاصر. يحسب على هذه المرجعية التاريخية الفهم الجيد للتناقضات الاجتماعية الحالية، هذا الفهم الذي خرجت من صلبه الحركة الأصلية. ليس مهماً وجود التوجه الجيني إلى الاغتراب الشائن في مركز هذا "الفهم الجيد" نفسه. هذا الاغتراب الذي حمله تطور آخر. من ناحية أخرى نما هذا العنصر على نحو عضوي نابع من طبيعة المرحلة. وحتى هو الآخر يحتوى على شيء يعد بمثابة "مرجعية" له.

3) السمة الأخرى تكمن في توارث الفكرة الأصلية "للفهم الجيد"، وهى السمة التي تميز نظامنا عن مختلف الديكتاتوريات الحديثة الأخرى: فهو يمتلك أيدلوجية أكثر اقتضاباً وتنظيماً منطقياً، أيدلوجية أكثر وضوحاً ومرونة كبيرة ناجمة عن طبيعتها. تلك الأيدلوجية التي تكتسب رغم تعقيدها وانغلاقها طبيعة الديانة العلمانية: فهى تقدم للإنسان إجابة شافية على أية سؤال، ولا يمكننا تقبل هذه الإجابة بصورة جزئية، لكن قبولها يصل إلى أعماق الوجود الإنساني. مثل هذه الأيدلوجية تمتلك بالضرورة جاذبية فائقة في عصر أزمات المسلمات الوجودية والميتافيزيقية، في عصر الاجتثاث البشري والغربة وفقدان قيمة العالم: فهى تقدم للإنسان القادم "مسكناً" سهل المنال: فيكفي تقبل الإجابة، وفجأة يصبح كل شيء واضحاً مرة أخرى، يصير للحياة معنى، وتختفي الأسرار والأسئلة والوحدة والقلق. مقابل هذا "المسكن" الرخيص يدفع الإنسان الغالي والنفيس: يتنازل عن عقله وضميره ومسئوليته: طالما كان تسليم العقل والضمير لأيادي من هم يحكمون جزءاً لا يتجزأ من هذه الأيدلوجية، أي تطبيق قاعدة تماهي مركز القوة مع مركز الحقيقة (يتعلق الأمر في حالتنا بتبني الحالة القيصرية البابوية في النموذج البيزنطي، حيث كانت أعلى سلطة دنيوية هى نفسها أعلى سلطة روحية). صحيح أن مثل هذه

الأيديولوجية فقَدت، على الأقل في معسكرنا، جزءاً كبيراً من تأثيرها على الإنسان (خاصة خارج روسيا التي مازال يسيطر عليها القهر الفكري المرتبط بالتسليم الأعمى للسلطة، والتماهي التلقائي مع كل ما تقوله، كل هذا مصحوباً بوطنية القوى العظمي، التي تكون فيها مصالح الإمبراطورية أعلى من مصالح الفرد). غير أن هذا الأمر ليس مهماً، حيث أن هذا الدور الذي تلعبه الأيديولوجية في نظامنا (وسوف نتحدث عنه لاحقاً) تقوم به في الواقع هذه الأيديولوجية بطريقة جيدة للغاية. ذلك لأنها قادرة على ذلك بالفعل.

4) يضاف بالضرورة إلى التصور التقليدي للدكتاتورية، فيما يتعلق بتقنية القوة، عنصر الارتجال؛ فآليات القوة ليست ثابتة على الدوام؛ فهي تمتلك الكثير من إمكانات الاستبداد العشوائي والغير مقنن؛ تظهر هنا أيضاً بيئة اجتماعية وعقلية وحتى واقعية لوجود بعض أشكال من المقاومة لدى السلطة. يظهر هنا ببساطة المزيد من مواطن الضعف التي يمكن أن تنفجر قبل أن يستقر هيكل القوة. لقد شكل التطور الذي صاحب نظامنا على مدى ستين عاماً في كنف الاتحاد السوفيتي، ووجوده لما يقرب من ثلاثين عاماً في دول شرق أوروبا (معتمداً على بعض النماذج الهيكلية الجاهزة من روسيا القيصرية) شكل على العكس من ذلك - فيما يتعلق بالجانب "المادي" للقوة - آليات قوية ومتقنة للمناورة المباشرة

والغير مباشرة مع المجتمع بأكمله، بحيث صار الأساس المادي للقوة يمثل اليوم قيمة راديكالية جديدة. لا يجب أن ننسى أن عزيمتهم تقوى في نفس الوقت بشكل كبير من خلال سيطرتهم على مقدرات الدولة وإدارة التوجيه المركزي لجميع وسائل الإنتاج، الأمر الذي يمنح هيكل القوة إمكانات غير مسبوقة وخارج نطاق السيطرة على أن تستثمر في نفسها (على سبيل المثال في مجال البيروقراطية والشرطة) ويُمكنها، كونها صاحبة العمل الوحيد، من اللعب بمقدرات جميع المواطنين.

5) إذا اعتبرنا أن السمة المميزة للديكتاتورية الكلاسيكية هى الجأش الثوري والبسالة والتضحية والعنف المتأجج على جميع الأصعدة، فإن البقايا الأخيرة لمثل هذه السمة قد تلاشت من الحياة في الكتلة السوفيتية. فلم تعد هذه الكتلة تشكل جزيرة منعزلة عن باقي أرجاء العالم المتحضر، ومحصنة أمام كل ما يعتريها من أحداث. بل هى على العكس جزء لا يتجزأ من هذا العالم، وتشارك في صنع مصيره على المستوى العام. هذا الأمر يعني على وجه التحديد أن منظومة القيم الحياتية تنطبق بالضرورة على مجتمعنا (كما أن التعايش المشترك على مدى قرون مع العالم الغربي يسرع من وتيرة هذا التطور) مثل باقي دول العالم الغربي المتحضر. فالأمر يتعلق إذن بشكل مختلف من مجتمع صناعي واستهلاكي بكل ما يترتب عليه من تبعات اجتماعية

وروحية يحملها معه. بغض النظر عن هذا البعد فلا يمكن فهم حتى طبيعة القوة في نظامنا.

إن اختلاف نظامنا السياسي الواضح - فيما يتعلق بطبيعة القوة - عن مفهومنا التقليدي لمصطلح الديكتاتورية يعد اختلاف كبير، حتى من منظور المقارنة الخارجية. هذا الاختلاف دفعني لأن أختار له تسمية مختلفة بغرض تدقيق هذا الأفكار. فلو اعتبرته نظام ما بعد الشمولية فهو بالتأكيد ليس مصطلحاً دقيقاً، لكني لا أعرف مصطلح أفضل منه. فكلمة ما بعد هذه لا تعني أنه ليس شمولياً. بل على العكس أريد أن أقول أنه شموليا بطريقة مغايرة تماماَ للديكتاتوريات "التقليدية" التي يرتبط بها في مخيلتنا مفهوم النظم الشمولية.

(3)

وضع صاحب متجر لبيع الخضروات على نافذة متجره بين البصل والجزر عبارة تقول: "يا كادحين العالم اتحدوا!".

ما الذي دفعه لهذا؟ ما هى الرسالة التي أرد أن يوصلها للعالم؟ هل هو فعلاً مهموم بقضية اتحاد طبقة الكادحين في بلاد العالم؟ هل هو مشغول بهذه القضية إلى درجة تجعله يشعر برغبة عارمة في توصيل رسالته للرأي العام؟

هل فكر في وقت ما فعلاً ولو للحظة كيف يمكن تحقيق هذا الاتحاد وما هو الهدف منه؟

أعتقد أن الغالبية العظمي من تجار الخضار عندنا لا يفكرون في مغزي هذا النص الذي يضعونه في نوافذ متاجرهم، ولا يوجهون من خلاله رسالة ما للعالم.

لقد أتى تاجر الخضار بهذا الشعار من الشركة الموردة مع البصل والجزر. ووضعه في نافذة العرض لأنه اعتاد على هذا منذ سنوات، فالجميع يفعلون نفس الشيء، وأنه صار أمراً بديهياً. ولو أنه لم يفعله لتعرض لمتاعب، فقد يوبخوه لأنه لا يضع "الزينة". وقد ينهره أحدهم ويتهمه بأنه غير موال للنظام. فعل هذا لأنه من طبيعة الأشياء، طالما أراد الإنسان أن يمارس عمله، وأن هذا واحد من آلاف "الأشياء الصغيرة" التي تُؤمّن له نسبياً حياة هادئة "ومتناغمة مع المجتمع".

كما نرى، فإن محتوى الشعار لا أهمية له عند بائع الخضروات. وعندما يضعه في نافذة عرض بضاعته لا يضعه لأنه شخصياً على قناعة بتوصيل فكرته للناس.

هذا بالطبع لا يعني أن هذا العمل الذي أقدم عليه لا يخلو من دافع وغرض، وأنه بهذا الشعار لا يريد أن يبلغ رسالة ما لشخص ما. إن لهذا الشعار وظيفة "الرمز" الذي ينطوي على مغزى دفين ومحدد أيضاً. ربما يمكن أنقرؤه هكذا: أنا بائع الخضار المدعو كذا موجود هنا وأعرف ما على أن أفعله، أتصرف كما ينبغي، وأنه يمكن الاعتماد عليّ، ولا يمكن لأحد

أن يتهمني بشيء، أنا مواطن مطيع، لذلك يحق لي العيش بهدوء. بالتأكيد هذه الرسالة موجهة لشخص ما: موجهة لمن هو "أعلى"، لرؤساء بائع الخضار. إنها بمثابة درع يتحصّن به بائع الخضار من المخبرين المحتملين.

إن المغزى الحقيقي للشعار يكمن في كينونة بائع الخضار كإنسان: يعكس قضيته الحياتية. لكن ما هي هذه القضية؟

دعونا نلاحظ الأمر التالي: لو أنهم أمروا بائع الخضار أن يضع لافتة تقول: "أنا خائف، لذلك أعلن طاعتي العمياء" لما تعامل مع مضمون اللافتة بهذه اللامبالاة، رغم أنه في مثل هذه الحالة قد يخفي هذا المضمون والمعنى غير المباشر للشعار. وربما تردد بائع الخضار في وضع مثل هذا الإعلان الواضع عن مهانته في نافذة العرض. قد يتأذي من هذا الأمر ويخجل منه. وهذا أمر واضح، فهو في نهاية المطاف إنسان، وفي داخله شعور بكرامته الإنسانية.

ولكي يتخلص من هذا الوضع المعقد فإن اعترافه بالولاء يجب أن يأخذ شكل الرمز الذي يشير على الأقل من خلال شكل النص إلى مراتب أعلى من عقيدة الإيثار. يجب أن يفسح له المجال ليقول: ولما لا تتحد الطبقة الكادحة في كل بلاد العالم؟

إن الرمز يساعد في إخفاء الأسس "الدنيا" من ولاءه، وبالتالي الأسس "الدنيا" للقوة. يخفيها خلف جدار شيء "أعلى".

هذا الشيء الأعلى هو الأيدلوجية.

إن الأيدلوجية هى الأسلوب المتبع للارتباط بالعالم، والذي يقدم للإنسان وهماً بأنه شخصاً كريماً صالحاً وطبيعياً، تسهل له ألا يكون مسخاً لشيء "غير بشري" لا طائل منه. تمكنه من التحايل على ضميره والاختباء عن العالم وعن نفسه من حقيقة وضعه وحياته المزرية. إنها شرعية فعالة – وفخمة في نفس الوقت - تتحرك إلى أعلى والى أسفل وفي الجوانب، تتحرك نحو البشر ونحو اللّه. إنها ستار يلف به الرجل "سقوط وجوده" وشكله وتأقلمه مع الوضع القائم. إنها دليل البراءة، يستخدمه الجميع، بدءاً من بائع الخضروات الذي يمكنه أن يغلف خوفه على وظيفته برداء اهتمامه المزعوم باتحاد الكادحين من كل أنحاء العالم، وحتى من هم في أعلى الوظائف، الذين يترجمون حرصهم على البقاء في السلطة في كلمات حول خدمة الطبقة العاملة.

إن وظيفة سد الذرائع الأيدلوجية هى أنها تقدِّم للإنسان كونه ضحية وفي نفس الوقت دعامة لنظام ما بعد الشمولية وهماً بأنه متناغم مع النسق الإنساني والنظام الكوني.

كلما تضاءلت مساحة تأثير أي نظام ديكتاتوري، يتقلص تجاوب المجتمع معه حضارياً، وبالتالي يفرض النظام الديكتاتوري إرادته بطريقة مباشرة، أي بواسطة طرق "مفضوحة" خالية من أي "اعتبار للعالم" أو "تبرير" لما يفعله. من ناحية أخرى، عندما تصبح آليات القوة أكثر تعقيداً فإنها

تحكم قبضتها على المجتمع بطريقة كبيرة وراسخة ويمتد تأثيرها تاريخياً ويتضامن المزيد من الأفراد (خارجياً) مع بعضهم، وتتعاظم أهمية التبرير الأيديولوجي في نطاق تواجد هؤلاء الأفراد، يصبح بمثابة "جسر" بين القوة والإنسان؛ جسر تعبره القوة تجاه الفرد والفرد تجاه القوة.

لهذا السبب تلعب الأيدلوجية في أنظمة ما بعد الشمولية دوراً هاماً يتمثل في تكتل للوحدات والدرجات وعصى نقل السرعات ووسائل التحكم المراوغة التي لا تترك شيئاً للصدفة لكي تضمن وحدة القوة، التي بدونها تصبح عديم النفع باعتبارها دفع عام بالغيْبَة وذريعة لكل خطواته.

(4)

توجد فجوة بين نوايا نظم ما بعد الشمولية ومقاصد الحياة. ففي حين تتجه الحياة من جوهرها صوب التعددية والتنوع، وصوب تحيد المصير والتنظيم الذاتي، ببساطة تسير نحو تحقيق حريتها، نجد أن نظم ما بعد الشمولية من جانب آخر تفرض عليها "حالات أكثر احتمالاً". هذه المقاصد لنظام ما بعد الشمولية تكشف النقاب عن أن جوهرها يكمن في توجهها نحو ذاتها، وفي أن تصبح أكثر حرصاً في "انكبابها على ذاتها" بلا منازع. وأن تكون كذلك حتى تعمل على توسعة منطقة نفوذها على الدوام. تخدم هذه النظم الإنسان بقدر ما تتوقع منه أن يخدمها. وما عدا ذلك، أي كل

تجاوز من الإنسان للدور المنوط به يعتبره النظام هجوم عليه شخصياً. وهو محق في ذلك: فكل تجاوز كهذا يعد في الواقع – من ناحية المبدأ- رفضاً له. يمكننا القول إذن أن الهدف الداخلي لنظم ما بعد الشمولية ليس كما يبدو لنا من الوهلة الأولى مجرد الحفاظ على السلطة في أيدي المجموعة الحاكمة. إن مثل هذه المحاولة للحفاظ على النفس كظاهرة اجتماعية تخضع لشيء "أعلى"، لحركة ذاتية عمياء من النظام.

لا يشكل الإنسان – أيا كانت مكانته في سلم السلطة – أهمية "بحد ذاته"، ما يهم هو من يحمل تلك الحركة الذاتية ومن يخدمها. لذلك فسعيه للسلطة لا يمكن أن يتحقق إلا عندما يصير هذا السعي متطابقاً مع "الحركة الذاتية".

تُخفي الأيدلوجية – كونها جسراً مبرراً بين النظام والإنسان – الفجوة بين نوايا النظام ومقاصد الحياة، تزعم أن حقوق النظام تنطلق من احتياجات الحياة. إنه عالم "الخيالات" الذي يمثل خلف الحقيقة.

إن نظام ما بعد الشمولية يلاحق الإنسان بمبرراته في كل خطوة يخطوها تقريباً. يلاحقه بالطبع مرتدياً قفازات الأيدلوجية. فالحياة فيه متشابكة كنسيج طحلباني من الكذب والإدعاء. إن حكومة البيروقراطية تسمى حكومة الشعب، وباسم الطبقة العاملة يتم استعباد الطبقة العاملة، الإذلال المستشري للإنسان يُفسر على أنه تحرير كامل للإنسان،

ويطلق على حجب المعلومات تداول المعلومات. والتلاعب بالقوة التحكم العام في القوة والتعسف في استعمال القوة حفظ النظام العام، وقمع الثقافة تنمية الثقافة. كما يفسر نشر التأثير الامبريالي على انه دعم المضطهدين، والحَجْر على حرية الرأي على انه أعلى درجات الحرية، وتزوير الانتخابات على أنه قمة الديمقراطية، ومنع حرية التفكير على أنه أفضل الآراء العلمية العالمية، والاحتلال على انه مساعدة الأشقاء. إن السلطة حبيسة الكاذبين، لذلك عليهم أن يزوروا. يزوروا الماضي والحاضر والمستقبل كما يزورن الإحصائيات. يدعون أنهم لا يملكون الآلة الشُّرَطية الجبارة والمهيمنة. يدعون أنهم لا يدعون شيء.

ليس مطلوباً من الإنسان أن يصدق هذه التعمية. لكنه يجب أن يتصرف على أنه يصدقها أو يقبلها صاغراً، أو يتعامل بصورة مقبولة مع من يتبعها.

لهذا هو مجبر أن يعيش في الكذب.

إنه غير مضطر إلى أن يصدق الكذب. يكفي أن يتقبل الحياة بكذبها ويتعايش معه. وبهذا يدعم النظام ويؤيده ويجمل من نفسه جزءاً منه.

(5)

رأينا أن المغزى الحقيق من الشعار الذي يضعه بائع الخضروات لا يتصل من بعيد ولا من قريب بنص الشعار. ورغم ذلك فإن المعنى الحقيق واضح ومفهوم تماماً نتيجة للمعرفة العامة للرمز المذكور: بائع الخضار يعلن عن ولاءه، وليس أمامه خيار آخر طالما اعتبر إعلانه هذا - بالأسلوب الوحيد الذي تفهمه القوة المجتمعية - بأنه تقبّل الطقس المحُدد، وأنه تقبّل "الوهم" على أنه حقيقة، وأنه تقبّل "قواعد اللعبة" المنصوص عليها. وبما أنه دخل اللعبة وأقبل عليها بمحض إرادته فقد أصبح أحد لاعبيها، وساعد على أن تستمر اللعبة وتبقى.

إذا كانت الأيديولوجية بمثابة "جسر" بين النظام والإنسان بصفة عامة، فإنه بمجرد أن يطأ هذا الإنسان الجسر بقدميه يصبح أيضاً بدوره جسراً بين النظام والإنسان الذي هو فرد من أفراده. ولو ساعدت الأيديولوجية - بتأثيرها المتجه إلى الخارج - تشريع القوة كمبرر نفسي لها، فبمجرد قبولها تشرع لها تجاه الداخل على اعتبارها جزء مباشر منها وتشرَع في العمل كأداة رئيسية للتواصل الطقسي داخل السلطة.

إن تركيبة السلطة التي تحدثنا عن تقسيمها "الفيزيائي" فيما سبق لا يمكن لها أن تكون بدون نظام ميتافيزيقي محدد، يقوم بربط جميع حلقات هذه السلطة معاً، ويخضع لأسلوب موحد من "احتواء الذات"، يمنحها "قواعد اللعبة"، أي

تنظيم وحدود وقوانين. هذا النظام الميتافيزيقي يعد أساسي، وتشترك فيه تركيبة القوة بكاملها، ونظام التواصل الذي يجعلها متكاملة، ويُمكّنها من التواصل داخلياً، ومن نقل المعلومات والتعليمات. إنه ملف "تعليمات النقل" و"اللوحات الاسترشادية" الذي يصنع لها شكلًا وإطاراً. يعد هذا النظام الميتافيزيقي ضمانة التماسك الداخلي لتركيبة القوة الشمولية. إنه "مادة لاصقة"، وقاعدة وصل، وأداة النظام، بدون هذه المادة اللاصقة - التي هي تركيبة النظام - سيفنى هذا الهيكل: سيتفتت إلى أشلاء، وستتبعثر ذراته التي ترعى كل منها الأخرى من خلال مصالحهم وحاجاتهم التي لا حدود لها. وبالضرورة سينهار هرم السلطة الشمولية - التي سقطت عنها المادة اللاصقة - في داخله ويصير في حالة من الانهيار المادي.

إن أيدلوجية السلطة كونها تفسير للواقع هى في النهاية ودائماً تابعة لمصالح سلطوية، لذلك هى تميل بطبيعتها إلى الابتعاد عن الحقيقة، وتشكيل عالم من "الأوهام"، وتُحوله إلى طقوس. وحيثما يوجد صراع عام على السلطة، بمعنى السيطرة العامة على السلطة، توجد بالطبع سيطرة عامة على ما يجعل السلطة مشروعة من الناحية الأيدلوجية. في مثل هذه الحالات دائماً ما تظهر إجراءات تصحيحية تحول دون أن تنفصل الأيديولوجية عن الحقيقة تماماً. في حالات الحكم الشمولي تختفي بالطبع تلك الإجراءات التصحيحية، ولا تسمح بوجود عائق يحول دون

زيادة الفجوة بين الحقيقة والأيديولوجية، حتى تتحول بالتدريج في النظم ما بعد الشمولية إلى: عالم "الأوهام"، إلى مجرد طقس، ولغة مصطنعة خالية من محتوى دلالي يربطها بالواقع. تتحول إلى نظام من الرموز الطقسية التي تستبدل الحقيقة بحقيقة أخرى مزيفة.

تصبح الأيدلوجية بالطبع في الوقت نفسه كما رأينا عنصراً هاماً، ودعامة من دعامات السلطة، وهى بمثابة شرعية "تبريرية"، ومبدأ داخلي يضمن ترابطها. مع هذا المفهوم ومع الانفصام المتصاعد عن الواقع تكتسب قوة طبيعية خاصة، وتصبح هى نفسها الحقيقة. نوع مختلف من الحقيقة التي لها قيمة أكبر من الحقيقة نفسها، وذلك على مستويات مختلفة (وخاصة "داخل" السلطة)، وتهتم بتألق الطقوس أكثر من الحقائق الكامنة خلفها. لا ينبع معنى الأشياء من الأشياء نفسها ولكن من مدلولها في السياق الأيديولوجي. وبالتالي فإن الحقيقة لا تؤثر في النظرية، بل النظرية هى التي تشكل الحقيقة. وتصبح السلطة بالتدريج مرتبطة بالأيديولوجية أكثر من ارتباطها بالواقع، فهى تستخلص قوتها من النظرية التي تعتمد عليها كلية.

هذا الأمر يقود بالضرورة إلى أن النظرية، أو بالأحرى الأيديولوجية في النهاية تتوقف – للمفارقة - عن كونها خادمة للسلطة، لكن تصبح السلطة في خدمة النظرية. وتصير الأيديولوجية وكأنها سُلطة "امتلكت سُلطة". تصبح هى

نفسها ديكتاتور. يبدو أن النظرية نفسها، الطقس نفسه، الأيديولوجية نفسها، تقرر في أمر الشعوب وليس العكس.

إذا كانت الأيديولوجية الضمانة الرئيسية لتماسك السلطة داخلياً، فهي تصبح مع الوقت ضمانة أكثر أهمية لاستمرار السلطة: فالخلافة في النظم الديكتاتورية "الكلاسيكية" تكون دائماً أمراً معقداً - فالمرشحون المحتملون لا يملكون ما يثبتوا به شرعيتهم بشكل واضح، ويكونوا عُرضة لصراع دائم ومتجدد على السلطة. في نظم ما بعد الشمولية تنتقل السلطة من شخص إلى شخص، ومن مجموعة إلى مجموعة، ومن جيل إلى جيل بطريقة سلسلة: يشارك في اختيار الخلفاء ما يسمى بـ king-maker وهو: الشرعية الشعائرية، القدرة على الارتكان إلى الشعائر وتطبيقها والاستفادة منها، والاستسلام لها لكي "تحملهم إلى أعلى". بالطبع في نظم ما بعد الشمولية يوجد صراع على السلطة، وهو صراع غالباً ما يكون أكثر عنفاً مما يحدث في المجتمعات المفتوحة (ليس بالطبع صراعاً معلناً بناء على قواعد ديمقراطية ويخضع لرقابة الرأي العام، لكنه صراع خفي خلف الكواليس. من الصعب إيجاد حالة واحدة تم فيها تغيير الأمين العام لأحد الأحزاب الشيوعية الحاكمة دون إعلان حالة استنفار بين قوات الأمن). لكن هذا الصراع - على عكس الأوضاع في الديكتاتوريات الكلاسيكية - لا يمكنه أن يهدد جوهر النظام واستمراريته. فهو على أكثر تقدير يحدث هزة في بنية النظام التي سرعان ما تنتبه إلى

ذلك. والسبب يعود إلى أن جوهرها الأساسي وهو الأيديولوجية يظل محتفظاً بتماسكه. وأياً كان من سيأتي فهو دائماً يكون على خلفية الشعائر المشركة وفي إطارها. ولا يمكن رفضه مهما حدث.

يؤدي هذا الإملاء الشعائري بالطبع إلى أن تصبح السلطة غير معلومة. حيث يذوب الإنسان في الشعائر، ويسلم مقاليد أموره لها. وأحياناً يبدو الأمر وكأنه صار هو الشعيرة نفسها التي تحمل الناس من الظلمات إلى نور السلطة. ألا تتميز نظم ما بعد الشمولية أنها وعلى جميع مستويات هرم السلطة أن الفردية يتم نحتها على الدوام من قبل أناس مجهولين، من قبل عرائس، عبيد الشعائر المتنكرين والسلوك المبتذل لأهل السلطة؟

إن الحركة الذاتية لمثل هذه السلطة الخفية لأفراد مجهولين أحد أبعاد الحركة الذاتية للنظام. وكأن إملاء هذه "الحركة الذاتية" يختار في تركيبة السلطة أناس معدومي الإرادة، وكأن جملة هذا الإملاء الأجوف نفسها قامت بدعوة "أناس جوفاء" على أنهم أفضل الضامنين للحركة الذاتية لنظم ما بعد الشمولية.

غالباً ما يُعظِّم خبراء في شئون الاتحاد السوفيتي من دور الفرد في نظم ما بعد الشمولية، يفوتهم أن وظيفة الشخصيات القيادية – رغم السلطة الهائلة التي تمنحها لهم السلطة المركزية – ليست سوى إعمال أعمى لشرعية

النظام. تلك الشرعية التي لا يقومون ببلورتها ولا يوجد ما يؤهلهم لذلك. إن الخبرات المكتسبة تخبرنا بشكل واضح أن الظهور كحركة ذاتية للنظام أقوى دائماً من إرادة الفرد.. وإذا كان لدى أحدهم إرادة فردية فعليه أن يخبأها خلف قناع شعائري غير محدد المعالم حتى يجد له مكاناً في هيكل السلطة. وعندما يفرض إرادته في هذا الهيكل ويسعى إلى تحقيقها، فآجلاً أو عاجلاً ستقهره الحركة الذاتية بقوتها الهائلة الغالبة. وسكون عليه إما يُلفظ من هيكل القوة كجسم غريب، أو أنه سيجبر بالتدريج على التنازل عن فرديته ويتحد من جديد مع "القوة الذاتية" ويصبح خادماً لها، لا يمكن تفرقته عمن سبقوه أو عمن سيأتون من بعده. (فلنتذكر على سبيل المثال حالة هوساك وجومولك). وتتسبب ضرورة الاختباء المستمر خلف الشعائر والارتباط بها في أن يتحول أكثر الموالين للتركيبة السلطة إلى ما يسمى بـ"ساقطي الأيدلوجية"؛ فلا يمكنهم مطلقاً النظر إلى قاع الحقيقة "العارية"، ويقومون بتغييرها على الدوام - حتى ولو في اللحظة الخيرة - بحقيقة أيدلوجية مزيفة. (أحد الأسباب التي لم تمكن قيادة دوبتشك في عام 1968 من الصعود هي من وجهة نظري تكمن في أنها لم تتمكن في الحالات الهامشية و"القضايا الأخيرة" أن تتخلص تماماً من عالم "الأوهام").

إذن يمكن القول بأن الأيدلوجية - كونها وسيلة للتواصل داخل السلطة وتؤمن التماسك الداخلي لهيكلها - هى في

نظم ما بعد الشمولية شيء يتخطى الجانب"المادي" للسلطة وتخضعها لها إلى حد كبير وبالتالي تضمن لها الاستمرار.

إنها واحد من أعمدة الاستقرار الخارجي لهذا النظام.

هذا العامود يقف على قاعدة مزعزعة: أي على الكذب. قد تثبت جدواها فقط إن تقبل الإنسان الكذب.

(6)

لماذا اضطر بائع الخضروات أن يظهر اعترافه بالولاء حتى في نافذة العرض؟

ألم يثبت طاعته بشكل كافٍ من خلال العديد من الوسائل الداخلية أو شبة العامة؟ إنه دائماً ما يصوت في المؤتمرات الحزبية كما هو مطلوب منه. يشارك في جميع المسابقات. يشارك في الانتخابات بشكل منتظم. يوقع على وثيقة رفض التغيير. لماذا إذن عليه أن يعلن عن ولاءه مرة أخرى؟ فمن المؤكد أن الناس الذين يمرون بمتجره لن يتوقفوا عنده لكي يقرؤوا أن كادحي العالم عليهم، كما يرى بائع الخضار، أن يتحدوا. إنهم ببساطة لا يقرؤون هذا الشعار، ويمكن القول أنهم لا يرونه. فإذا سألت سيدة توقفت أمام واجهة العرض عما رأته هناك، ستقول لك بالتأكيد أنها رأت الطماطم. وغالباً لم تلاحظ أن هناك شعار على الإطلاق، وبالتالي لن تعرف ما يحمله هذا الشعار.

إن السبب الذي دفع بائع الخضار إلى أن يعبر عن ذلك جهاراً سبب لا معنى له. لا معنى له، وذو معنى أيضاً. رغم أن الناس لا ينتبهون إلى شعاره، فهم لا ينتبهون إليه لأن مثل هذه الشعارات موجودة في باقي واجهات العرض في المتاجر الأخرى وعلى النوافذ والأسطح وأعمدة الإضاءة، في كل مكان، إنها تشكل جزءاً من بانوراما حياتهم اليومية. هذه البانوراما - بالمجمل - يدركونها جيداً. إذن فيما يختلف شعار بائع الخضروات عن كونه جزء صغير من تلك البانوراما الكبيرة؟

السبب الذي اضطر بائع الخضروات إلى أن يضع هذا الشعار في واجهة العرض ليس أنه يأمل في أن أحد سيقرؤه أو أنه سيقنع به أحد، لكن شيء آخر. هو أن يشكل مع آلاف الشعارات الأخرى نفس البانوراما التي يعرفها الجميع. بانوراما لها معنى خفي يذكر الإنسان أين يعيش وماذا يجب أن يفعله. تخبره بما يفعله الآخرون، يذكره بما عليه فعله ما لم يرغب في الخروج والسقوط في عزلة "ويصير منبوذاً من المجتمع"، ولا يلتزم بقواعد اللعبة، ويجازف بفقدان "الهدوء" و"السكينة".

إن السيدة التي تصرفت بلامبالاة مع شعار بائع الخضروات ربما قامت قبل ساعة بتعليق شعار مماثل في دهليز المكتب الذي تعمل به. فعلت هذا بصورة تلقائية إلى حد ما. تماماً مثل بائع الخضروات الذي نتحدث عنه. وقد

فعلت ما فعلته لأنها قامت به على خلفية البانوراما الكلية وفي سياقها، أي على خلفية هذه البانوراما التي تعد واجهة المتجر جزءاً منها.

وعندما يدخل بائع الخضروات إلى المكتب الذي تعمل به يتعامل مع الشعار الذي وضعته، تماماً كما فعلت هى مع شعاره. رغم ذلك فكلا شعاريهما متداخلان. كلاهما تم تعليقه في إطار المشهد العام وبضغط من إملاءاته. كلاهما يكون هذه البانوراما ويحققان توجيهاتها. إن كل من بائع الخضروات والموظفة تأقلماً مع الأوضاع، كلاهما يُشرّع لهذه الأوضاع بفعلتهم هذه. يفعلان ما يجب فعله ولابد من فعله. بفعلتهم هذه يؤكدان أن ما يفعلانه واجب وفرض. إنهما يؤديان واجباً محدداً ويبلغانه للآخرين. يمكن القول بصورة مجازية: بدون شعار البائع قد لا نجد شعار الموظفة والعكس صحيح. فأحدهما يقترح على الآخر أن يكرر تجربته، أحدهما يأخذ عن الآخر تجربته. إن حالة اللامبالاة المتبادلة تجاه شعاريهما مجرد وهم: فكل منهما في الحقيقة يجبر الآخر بشعاره أن يتقبل اللعبة، ويؤكد بذلك على السلطة القائمة، كلاهما يساعد الآخر على البقاء في حالة إذعان. كلاهما مُسيْطَر علية ومُسيْطِر في آن واحد. إنهما ضحايا النظام وأداته.

ولو أن المدينة بكاملها صارت غارقة بشعارات لا يقرؤها احد، فهذا إما أنه بلاغ شخصي معين من أمين المدينة موجه

إلى أمين المحافظة، أو أنه شيء أكثر من ذلك: مثال صغير على "الشمولية الاجتماعية الذاتية": جزء من جوهر نظام ما بعد الشمولية هو أنه ينسل إلى هيكل السلطة لكل إنسان. بالطبع ليس بغرض أن يحقق فيه هويته البشرية، لكن لكي يتنازل عنها لصالح هوية النظام. بمعنى أن يصبح حامل شريك في الحركة الذاتية الكلية، عبداً بلا هدف، أن يشارك في المسؤولية عنها، وتصير له رداءً وهو له غطاء، تماماً مثل فاوست مافيستوفيل. ليس هذا وحسب، بل لكي يشكل باتحاده هذا معها قاعدة عامة، ويمارس ضغطاً على أقرانه. ليس هذا وحسب، بل ليستقر في اتحاده هذا معها وتكون جزءاً منه كأنها شيء بديهي لا غنى عنه، وحتى يستطيع بمرور الوقت - ومن تلقاء نفسه - أن يؤكد أن عكس هذا الاتحاد المنتظر هو أمر غير طبيعي، ووقاحة وهجوم على النفس، وعلى انه "خروج على المجتمع". وهو في انخراطه هذا يكون في هيكل السلطة الخاص به. إن نظم ما بعد الشمولية تجعل منهم أدوات للشمولية المتبادلة، شمولية ذاتية للمجتمع.

لقد صار الجميع متحداً ومستعبداً بالفعل. ليس فقط بائعو الخضروات، بل رؤساء الحكومات أيضاً. إن تنوع الوظيفة في هرم السلطة يؤسس لهذا التنوع في الاتحاد. بائع لخضروات متورط بقدر قليل، لكن لا يمكنه أكثر من ذلك. رئيس الحكومة يمكنه أن يتورط بالطبع بدرجة أكبر. لكنه أكثر تورطاً. كلاهما غير حر على درجات متفاوتة.

الشريك الأساسي لهذا التورط من قبل الإنسان ليس إنسان آخر، لكنه النظام كنسيج يهدف ذاته. ينقسم الناس في هرم السلطة حسب درجة المسؤولية، وليس بينها المسؤولية عن الكذب. إن الصراع بين مرام الحياة وأغراض النظام لا ينعكس في صراع بين طبقتين اجتماعيتين منفصلتين. النظرة العامة - بشكل تقريبي - تسمح بتقسيم المجتمع إلى حكام محكومين. هنا يكمن واحد من أهم الفروق بين نظام ما بعد الشمولية والديكتاتورية التقليدية، التي فيها يمكن رصد حدود هذا الصراع من الناحية الاجتماعية. في نظم ما بعد الشمولية هذه الحدود يصنعها في الواقع كل إنسان. حيث أن كل فرد هو ضحية ودعامة. إن ما تعنيه كلمة نظام ليس النظام الذي يفرضه جماعة على الآخرين، لكنه شيء يتغلغل في المجتمع بأكمله ويشارك المجتمع في تشكيله. إنه شيء يبدو وكأنه لا يمكن الإمساك به، حيث أنه مجرد مبدأ، لكن في الواقع يمسك بالمجتمع بأكمله كعنصر هام يضمن له حياته.

لقد شكل الإنسان ويشكل يومياً نظاماً ذاتياً يجرده من هويته، وهذا ليس سوء فهم للتاريخ يصعب تفسيره، أو انحراف لاعقلاني أو نتيجة لإرادة شيطانية عليا قررت لأسباب غير معروفة أن يتعذب فصيل من البشر. يمكن أن يحدث هذا، وهو جائز لأن الإنسان الحديث يمتلك سمات معينة تجعله يشكل هذا النظام أو على الأقل يتحمله. يبدو انه يحمل في طياته شيئاً يعد مثل هذا النظام امتداد له أو

انعكاس له ويتفق معه. يحمل شيئاً يبطل كل محاولة لتحفيز "الأنا الجيدة". الإنسان مجبر على العيش في الكذب، لكن مجبر على ذلك لأنه قادر على حياة كهذه. فليس فقط النظام هو الذي يحول بين الإنسان ونفسه، بل الإنسان المنفصل عن نفسه هو الذي يدعم هذا النظام وكأنه مشروعه البديهي، وكأنه صورة منحطة لانحطاطه، وكأنه دليلاً على فشله.

توجد في داخل كل إنسان حياة بكل معانيها الوجودية: في داخل كل منا جزء من رغبة في الكرامة البشرية، والشرف الأخلاقي، والخبرات الوجودية الحرة، وكمال العالم. لكن لدى كل منا في نفس الوقت وبدرجات متفاوتة القدرة على التأقلم مع الحياة المزيفة، كلنا بطريقة ما يسقط في المادية الفاحشة والمصلحة الشخصية، في كل منا شيء من رغبة في الذوبان في جمع مجهول، ينساب معه بسعادة عبر مجرى حياة زائفة.

فالأمر ليس إذن صراع بين هويتين.

إنه شيء أسوا من ذلك: إنها أزمة الهوية نفسها.

(7)

لنتخيل الآن أن شيء ما استيقظ في نفس بائع الخضروات يوم ما، وتوقف عن تعليق الشعارات. لا لشيء إلا ليرضي نفسه. سيتوقف عن الإدلاء بصوته في الانتخابات التي يعرف أنها ليست انتخابات. سيقول حقيقة ما في نفسه أثناء الاجتماعات. سيجد في نفسه القوة ليتضامن مع اختارهم ضميره ليتضامن معهم.

بهذا العصيان سينهض بائع الخضروات من "عالم الزيف"، سيرفض الشعائر ويكسر قواعد اللعبة، سيعثر مرة أخرى على هويته المقهورة وكرامته المسلوبة. سيحقق لنفسه الحرية. سيكون عصيانه محاولة للحياة الحقيقية. وسرعان ما يدفع الثمن: سيفقد وظيفته المحترمة، ويُدرج بين عاملي المراسلة. سيتقلص راتبه، وتتبخر آماله في رحلة إلى بلغاريا. سيتهدد أولادة في دراستهم. سيكدر رؤساءه صفو حياته وسيسخر منه زملاءه.

غالبية من سينفذ هذا العقاب لن تفعله بناء على رغبة شخصية صرفة، بل تحت ضغط "الأوضاع"، الأوضاع التي جعلت بائع الخضروات يقوم بتعليق شعاراته. سيقومون بتعقب بائع الخضروات، إما لأن هذا هو المتوقع منهم، أو ليثبتوا ولاءهم، أو سيفعلون ذلك ببساطة على خلفية البانوراما العامة التي تنتمي إليها فكرة أن مثل هذه المواقف

تُحلّ هكذا، ويجب أن تحل بهذه الطريقة، وهذه هى العادة في مثل هذه المواقف. ومن يفعل غير ذلك سيصبح محل شك. مرتكبو هذا العقاب سيتصرفون كما يتصرف الآخرون - بدرجات متفاوتة، سيتصرفون كأعضاء في نظام ما بعد الشمولية، كحمَلَة "حركته الذاتية"، وكأدوات بسيطة للشمولية الذاتية الاجتماعية.

ستكون هى نفسها تركيبة السلطة التي ستلفظ بائع الخضروات من نفسها بواسطة منفذي العقوبة - باعتبارهم حلقات مجهولة في النظام.

سيكون هو نفسه النظام الذي سيعاقبه على عصيانه من خلال وجوده في داخل الناس.

سيفعل هذا انطلاقاً من منطق "حركته الذاتية" والدفاع عن النفس: إن بائع الخضار لم يرتكب فقط زلة شخصية يقتصر تأثيرها على ذاته هو نفسه، بل ارتكب شيئاً أخطر من ذلك: فهو خالف "قواعد اللعبة" المتفق عليها. كشفها على أنها مجرد لعبة. حكم عالم "الأوهام"، الدعامة الرئيسية للنظام. أحدث شرخاً في تركيبة السلطة عندما مزق المادة التي تربطها ببعضها. أثبت أن "الحياة المزيفة" هي بالفعل حياة مزيفة. كسر كساء "الكبير"، وكشف النقاب عن القواعد "الدنيئة" والحقيقية للسلطة. أعلن أن الملك صار عارياً. ولأن الملك هو في الواقع عارياً، فقد أتى بشيء في منتهى الخطورة: بفعلته هذه خاطب العالم، مكن الجميع

من النظر إلى خلف الستار، أثبت للجميع أن العيش في الحقيقة ممكن. الحياة في الكذب يمكن أن توجد كدعامة تشريعية للسلطة فقط طالما امتلكت عمومية خاصة بها، يجب أن تحتضن الجميع وتخترق كل شيء، لا تتحمل أي تعايش مع "الحياة الحقيقية"، وكل خروج عنها بمثابة رفض لها كمبدأ، ويهدد كيانها.

هذا أمر واضح. فطالما لم يُوضع "الوهم" في مواجهة مع الحقيقة، فلا يظهر على انه وهم، وطالما لم تُوضع الحياة "في الكذب" في مواجهة مع الحياة "في الحقيقة" فلا يوجد احتمال أن ينكشف زيفها. وما أن يصبح هذا الاحتمال وارداً فإنه وجودها يصبح مهدداً من جذوره وبالكامل. ولا يهم حجم المساحة التي تحتلها هذه الإمكانية. فإن قوتها ليست في جانبها المادي، لكن في الضوء الذي تصدره دعامات النظام والتي تنقض على أساسها الهش: فبائع الخضروات لم يهدد تركيبة السلطة بشخصه وبقوته الحقيقية، لكن هددها بأبعاد ما فعله، وتجاوزه إياه، بما أشعّه على البيئة المحيطة به - وبالطبع بالنتائج الغير محسوبة التي ستسفر انتشار هذه الأشعة.

إن الحياة "في الحقيقة" ليس لها في نظم ما بعد الشمولية فقط بُعد وجودي (عودة الإنسان إلى نفسه)، وفكري (كشف الحقيقة كما هى)، وأخلاقي (ليصبح نموذجاً)، لكن لها فضلاً عن ذلك بعد سياسي.

فلو أن الدعامة الرئيسية للنظام هى الحياة "في الكذب"، فليس مستغرباً أن الحياة "في الحقيقة" تصبح تهديداً كبيراً له. لذلك يجب ملاحقته أكثر من أي شيء آخر.

إن الحقيقة - بمعناها الواسع - لها في نظم ما بعد الشمولية وفي سياق آخر تأثير غير معروف: فهى تلعب بصورة كبيرة دور عنصر السلطة، أي القوى السياسية.

كيف تعمل هذه القوة؟ ما هى الطريقة التي تظهر بها الحقيقة كعنصر للسلطة على رض الواقع؟ وكيف يمكن أن تتبلور قوتها؟

(8)

الإنسان غريب عن نفسه، أو يمكن أن يكون كذلك، لأن في نفسه ما يستدعي الاغتراب. إن ما يسلب منه هو وجوده هو نفسه. وبالتالي فإن الحياة "في الحقيقة" متداخلة مع الحياة "في الكذب" كخيار مؤجل، كغرض أصيل، تقدم له الحياة "في الكذب" إجابة غير أصيلة. على هذه الخلفية تصبح الحياة "في الكذب" ذو معنى، فهي خلقت من أجله: فوجودها المبرر في النظام الإنساني لا يقدم إلا إجابة على توجه الإنسان صوب الحقيقة.

وخلف سطح الحياة الممنهجة "في الكذب" تكمن طبقة خفية من الحاجات الحقيقية للحياة، وانفتاحها الخفي على الحقيقة.

إن السلطة السياسية الفريدة والمتفجرة والعفوية للحياة "في الحقيقة" تكمن في أن الحياة "في الحقيقة" لها شريك خفي وحاضر في نفس الوقت: ألا وهو هذا "المجال الخفي" الذي تتوالد منه، وتتفق معه، ويتفاهمان سوياً. هناك نجد مجالاً للتفاهم المشترك. هذا المجال هو بالطبع خفي. لذلك يعتبر من وجهة نظر السلطة شديد الخطورة: إن الأنشطة المعقدة التي تموج فيه، تتحرك في الظلام - عندما تصل في مرحلتها النهائية أو بنتائجها إلى "النور" على شكل صدمات مفاجئة، يكون الوقت قد فات على إخفائها بالطرق المعهودة - وتستدعي حالة تصبح السلطة المجتمعية عاجزة

عن فعل أي شيء حيالها. في هذه الحالة يثيرون حالة من الهلع، ويجبرونها على ردود أفعال غير ملائمة.

يبدو أن الخلفية الأصيلة والمخرَج لما يمكن أن نطلق علية "المعارضة" بمعناها الواسع في نظم ما بعد الشمولية هى الحياة "في الحقيقة". من الواضح أن صراع هذه القوى المعارضة مع السلطة القائمة يتخذ شكلاً مختلفاً عنه في المجتمع المنفتح أو الديكتاتوريات الكلاسيكية: فهى ليست مواجهة على مستوى السلطة الواقعية أو المؤسسية التي ترتكز على أية أدوات سلطوية مباشرة، بل على مستوى مختلف تماماً: إنه مستوى الوعي البشري والضمير، وعلى المستوى الوجودي. لا يمكن الإلمام بالمدى الفعال لهذه القوة الخاصة من خلال أعداد الموالين أو المصوتين أو حتى الجنود، لأنه ينتشر في "المستوى الخامس" من الوعي المجتمعي، والحاجات الدفينة للحياة، والرغبات المكبوتة للإنسان، في الكرامة الإنسانية وتحقيق الحقوق الأساسية وأغراضه السياسية والاجتماعية الحقيقية. فهي القوة المتأصلة ليس في قوة المجموعة السياسية أو الاجتماعية والمحددة بطريقة أو بأخرى، بل في قوة الطاقة الكامنة في المجتمع بأكمله، بما فيها جميع هياكل القوة داخله. هذه القوة لا ترتكز على أية جنود، بل ترتكز على ما يسمى "جنود أعدائها"، أي على كل من يعيش في الخداع، ويمكنهم - نظرياً على الأقل - في أي وقت أن يصابوا بقوة الحقيقة (أو على الأقل بدافع الحفاظ على النفس يقوموا بالتأقلم مع

هذه القوة). إنه نوع من الأسلحة البيولوجية التي ينزع بها مدني واحد - حينما تصبح الظروف مواتية - سلاح فرقة عسكرية بأكملها.

هذه القوة لا تشارك في أي صراع على السلطة، بل تعمل في مجال سلطة الوجود الإنساني غير واضح المعالم. والحركات الخفية التي تستدعيها هذه القوة هناك يمكن أن تتبلور في شيء مرئي - من الصعب أن نتنبأ بزمانه أو مكانه أو حجمه. يمكن أن تتبلور في عمل سياسي حقيقي أو حدث، أو في حركة اجتماعية، أو في انفجار غضب شعبي مفاجئ، في نزاع حاد داخل هيكل السلطة الذي يبدو متماسكاً، أو في تغيير في المناخ الاجتماعي أو النفسي لا يمكن إيقافه. وبما أن جميع المشاكل الحقيقية والمظاهر الكارثية مختبئة تحت عباءة سميكة من الكذب، فلا نعرف متى تسقط أول قطرة من الغيث، ينهمر من بعدها المطر، وماذا سينجم عن هذه القطرة: لذلك فإن القوة الاجتماعية ومن باب الاحتراز وبشكل انعكاسي تتعقب كل محاولة متواضعة للحياة "في الحقيقة".

لماذا طُرد سلوجانيتسين من وطنه؟ بالتأكيد ليس لأنه عنصر قوة حقيقية، أي أن أحد ممثلي النظام ربما شعر بالخطر من أن سلوجانيستين سيسلبه وظيفته. لكن نفيه كان لسبب آخر: محاولة يائسة لسد ينبوع خطير للحقيقة، الحقيقة التي لم يستطع أحد التنبؤ بالتغييرات التي يمكن

أن تحدثها في وعي المجتمع والهزات السياسية الذي يمكن أن تحدثها تلك التغييرات يوم ما. لقد تعامل نظام ما بعد الشمولية بالأسلوب الذي يعرفه: حماية وحدة عالم "الأوهام" من أجل أن يحمي نفسه.

لقد صنعت عباءة الحياة "في الكذب" من مادة غريبة: ما لم تغطي بإحكام المجتمع بأكمله تصبح وكأنها من حجر. ولكن في اللحظة التي يخترقها أحدهم من موضع ما، عندما ينادي إنسان واحد ويقول "الملك صار عارياً"، عندما يخرق لاعب واحد قواعد اللعبة وبهذا يعريها على أنها مجرد لعبة، يظهر كل شيء فجأة على غير ما هو عليه، وتظهر العباءة على أنها من ورق، وتبدأ وبلا توقف في التمزُّق والفناء.

عندما أتحدث عن الحياة "في الحقيقة" لا أعني بذلك بالطبع فقط معنى المصطلح، أي احتجاج ما أو خطاب يكتبه مجموعة من المثقفين. بل يمكن أن يكون أي شيء يفعله فرد أو مجموعة من الأفراد ليثوروا على التلاعب بهم: من خطاب المثقفين وحتى اعتصام العمال، من حفل موسيقي وحتى مظاهرات طلابية، من رفض المشاركة في الكوميديا الانتخابية، إلى الخطاب العام في ملتقى رسمي وحتى الإضراب عن الطعام. وطالما يقوم نظام ما بعد الشمولية بكبت المتطلبات الحياتية إجمالاً، وطالما انه مبني على التلاعب الكامل بكل مظاهر الحياة، فإن كل مظهر من مظاهر الحرية يهدده سياسياً بطريقة مباشرة. وحتى ذلك

الفعل الذي لا يخطر على بال احد في مجتمعات أخرى أن يحمله معنى سياسياً ثورياً محتملاً.

إن ربيع براغ غالباً ما يفسر على انه صراع مجموعتين على المستوى المادي للسلطة: مجموعة أرادت أن تبقي على النظام كما هو، ومجموعة أرادت أن تقوم بإصلاحه. ومن يقول بهذا ينسى غالباً أن هذا الصراع كان بمثابة مشهد نهائي ونتيجة خارجية لمسرحية طويلة. جرت أحداثها في الأساس في منطقة روح وضمير المجتمع. ففي بداية هذه الدراما كان هناك أفراد أن يعيشوا على الحقيقة في أحلك الظروف. هؤلاء الأفراد لم يكن لديهم سلطة حقيقية، ولم يلفظوا بملء أنفسهم بها. حيز حياتهم "في الحقيقة" لم يكن الفعل السياسي. كانوا شعراء ورسامين وموسيقيين. لم يكونوا أناس مبدعين. بل مواطنين بسطاء، استطاعوا أن يحافظوا على كرامتهم الإنسانية. من الصعب اليوم التكهن بالزمان والطرق الوعرة الخفية التي أدت إلى عمل أو موقف حقيقي في بيئة ما. وكيف انتشر ميكروب الحقيقة في أنسجة الحياة "في الكذب" وقام بتعريتها. لكن الأكيد هو أن محاولة الإصلاح السياسي لم يكن سبباً في صحوة المجتمع بل هو نتيجة لها.

أعتقد أنه في ضوء هذه الخبرة يمكننا فهم الواقع بصورة أفضل: يبدو أن صراع ألف من المنشقين مع نظام ما بعد الشمولية من الناحية السياسية صراع لا جدوى منه،

طالما نظرنا إليه بعدسة تقليدية من منظور النظام السياسي المنفتح. حيث تتجسد فيه كل قوة سياسية من خلال معارضتها علي مستوى القوة الحقيقة. من هذا المنظور لا يمكن أن يجد الحزب الصغير أي فرصة. لكن إذا نظرنا إلى مثل هذه المواجهة على خلفية ما نعرفه عن طبيعة السلطة في نظام ما بعد الشمولية يبدو الأمر بصورة مختلفة: لا يعرف أحد حتى الآن على وجه الدقة ما استدعاه إعلان (Charty 77) وأعمال مجموعته على المستوى غير المعلوم، والطريقة التي تُقيّم بها محاولة المجموعة إعادة تشكيل وعي المواطنين في تشيكوسلوفاكيا. وبالتالي من الصعب التكهن بالوقت والأسلوب الذي انعكس به هذا المُدخل على بعض التغيرات السياسية والواقعية. وهذا بالطبع من طبيعة الحياة "في الحقيقة": كأحد الحلول الوجودية تُعيد للإنسان هويته على أرض صلبة، وكسياسي تدفعه إلى لعبة الكراسي الموسيقية. يقرر نيابة عنه فقط من يرى أن الأول يجب أن يتنازل للثاني، أو من انتهى إلى أنه ليس عنده حلول أخرى بديلة لصنع سياسة حقيقية في تشيكوسلوفاكيا المعاصرة. والأمر سيان: يمكن أن يصل إلى مثل هذا الرأي مَن هو غير قادر على التضحية بهويته البشرية لصالح السياسة، أو بالأحرى من لا يثق في طبيعة السياسة التي تتطلب مثل هذه التضحية.

وكلما حال نظام ما بعد الشمولية بكل ما يملك من قوة دون وجود سياسية بديلة غير تابعة لقوانين "الحركة الذاتية"

انتقل مركز التهديد السياسي المحتمل إلى المنطقة الوجودية "ما قبل السياسية"، وتصبح الحياة "في الحقيقة" - دون أن تسعى الغالبية إلى ذلك - الخلفية الطبيعية، والمخرج لجميع الأنشطة التي تقف ضد تيار "الحركة الذاتية" للنظام. وحتى عندما تتخطى هذه الأنشطة الإطار المعروف بأنه مجرد حياة "في الحقيقة"، فإنها تتحول إلى كيانات موازية، حركات ومؤسسات، ويشرعون في تقديم أنفسه كرجال سياسة، يمارسون ضغطاً حقيقياً على الهياكل الرسمية، ويشرعون في العمل إلى حد ما على مستوى السلطة الحقيقية. فهم يَحملون في أنفسهم دليلاً خاصاً على مصدرهم. لذلك أعتقد أن من لا يأخذ في اعتباره الأرضية الخاصة التي ينطلقون منها، ومن لا يحاول أن يفهم هذه الخصوصية في مجملها لا يمكن أن يفهم جيداً الحركات المسماة "بحركات المنشقين" وأساليب عملهم وتطلعاتهم.

(9)

إن الأزمة العميقة للهوية البشرية التي سببتها الحياة "في الكذب"، والحياة التي أُسست عليها لها بالتأكيد بُعد أخلاقي: يظهر هذا البعد كأزمة أخلاقية عميقة في المجتمع. إن الإنسان الذي سقط في منظومة القيم الاستهلاكية، وانصهر في مزيج القافلة الحضارية، ولم ينخرط في نظام الوجود بناء على شعوره بمسؤولية أعلى من مسؤوليته عن البقاء كفرد يعد إنسان منزوع الأخلاق. يعتمد النظام على هذا الانعدام الأخلاقي ويعمقه كمخرج اجتماعي له.

إن الحياة "في الحقيقة" كونها تمرد الإنسان على الوضع الذي أجبر عليه هي على العكس، تُعد محاولة جديدة لتوليه مسؤوليته. إنها عمل أخلاقي بالتأكيد.، ليس فقط لأن الإنسان يدفع الثمن غالياً، لكن لأنه صار غير ذاتي: يدفع الثمن على شكل تصحيح عام للأوضاع مختاراً غير مجبراً. ومن هذه الناحية هي - كما سبق أن ذكرت - لعبة الكراسي الموسيقية. ومن الصعب التصور بأن الإنسان الفطِن يدخل هذه اللعبة بناء على مجرد حسابات بأن ضحية اليوم سيعوضه غداً - حتى ولو في شكل امتنان عام. (من المسلم به أن ممثلي السلطة لا يستطيعون عادة التعايش مع الحياة "في الحقيقة" دون أن يصبغوا عليها هدف ما - سعي إلى السلطة أو المجد أو المال - ويحاولون دمجها في عالمهم، أي في عالم خالي من المبادئ).

إذا صارت الحياة "في الحقيقة" في نظم ما بعد الشمولية خلفية أساسية لأي سياسة مستقلة بديلة فإن جميع الأفكار حول طبيعة وآفاق هذه السياسة تعكس بالضرورة بعدها الأخلاقي على أنه ظاهرة سياسية. (وإن حالت القناعة الماركسية الثورية حول تطوير الخلاق دون أن يقوم أحد أصدقاءها بالنظر في معنى هذا البعد نظرة كلية، وإدراجه بطريقة ما في صورة عالمه، فإن هذا بالتأكيد سيسبب له ضرراً: إن الوفاء القلق لمسلماته تحول دون أن يفهم بصورة جيدة آليات عمله السياسية، وسيتحول هو نفسه من باب المفارقة إلى ذلك الشخص الذي يوجه له كماركسي الاتهامات، أي سيصير ضحية "لتزيف الوعي").

(10)

من أهم الأحداث السياسية في تشيكوسلوفاكيا منذ تولي هوساك مقاليد السلطة عام 1969 كان بالتأكيد ظهور إعلان مجموعة (Charta 77). غير أن ظهورها لم يسهم فيه أية حدث سياسي بشكل مباشر. فقد هيأت لظهورها محاكمة موسيقيين شباب بفرقة The plastic people. هذه المحاكمة التي لم تكن فيها قوتان سياسيتان أو نظريتان متنازعتان، بل منطقان مختلفان للحياة: فمن ناحية تزمت متناهي من جهة مؤسسة ما بعد الشمولية، ومن ناحية أخرى شباب مغمورون لم يرغبون سوى في الحياة "في

الحقيقة": عزف الموسيقى التي يحبونها، والغناء بما يعيشونه في الواقع، العيش في حرية وكرامة وأخوة. لقد كانوا شباباً بلا خلفية سياسية، ولا علاقة لهم بالمعارضة السياسية الواعية التي لديها طموح سياسي ما. لم يكونوا سياسيين سابقين مطرودين من هيكل السلطة. كان لدى هؤلاء الشباب كل الإمكانيات لكي يتأقلموا مع الوضع القائم، ويتقبلوا الحياة "في الكذب"، ويعيشون في هدوء وطمأنينة. لكنهم قرروا عكس ذلك. على الرغم من ذلك - أو بالأحرى لذلك - كان لقضيتهم صدى مختلف: قضية مست كل إنسان أراد ألا يستسلم. فضلاً عن أن قضيتهم تفجرت في الوقت الذي ظهرت فيه اتجاهات جديد بعد سنوات من الانتظار السلبية والتشاؤم تجاه أشكال المقاومة المختلفة: وكأنه "إجهاد من الإجهاد" عندما فاض بالناس الكيل من الانتظار العقيم والمعايشة السلبية على أمل أن تتحسن الأوضاع. بشكل ما كانت هذه هى العصا التي قصمت ظهر البعير. وشعر العديد من المجموعات والتيارات التي كانت حتى هذه اللحظة منعزلة ومترددة أو بالكاد تتواصل مع بعضها، شعرت بقوة وفي آن واحد بأن الحرية لا تتجزأ. أدرك الجميع أن الهجوم على موسيقى الـ (underground) التشيكية هو هجوم على شيء أساسي وهام، هجوم على ما يجتمع عليه الناس، هجوم على الحياة "في الحقيقة"، هجوم على حاجات الحياة الأساسية. فُهمت حرية موسيقى الروك على أنها حرية الإنسان، أي حرية تحقيق الذات فلسفياً وسياسياً،

حرية الأدب وحرية التعبير، وأن ما يحدث هو حجر على مختلف اهتمامات المجتمع الاجتماعية والسياسية. توالد في الناس شعور حقيقي بالتضامن، وأدركوا أن عدم الدفاع عن حرية الآخرين - حتى وإن كانوا بعيدين عنهم بموسيقاهم ومشاعرهم الحياتية - يعني رفضهم طائعين لحريتهم هم أنفسهم. (لا حرية بدون مساواة ولا مساواة بدون حرية، هذه المعلومة القديمة التي تضمنها إعلان مجموعة (Charta 77)، وصارت عنصراً في غاية الأهمية ومميزاً لها ولتاريخ تشيكوسلوفاكية الحديثة: الأمر الذي يفسره صاحب كتاب (الثامن والستين) بصورة جيدة على أنها "مبدأ فارق"، أساس كل مصائبنا السياسية والأخلاقية في العصر الحديث، المبدأ الذي تحول مع نهاية الحرب العالمية الثانية إلى مؤامرة الديمقراطيين والشيوعيين، وواصل تطوره "حتى بلغ نهاية مريرة". تخطاه إعلان مجموعة Charta 77 لأول مرة بعد عقود: صار فيه جميع الشركاء متساويين من خلال ضمانهم المتبادل والمتضامن للحرية. لا يتعلق الأمر بائتلاف الشيوعيين مع بعض من لا ينتمون للنظام الشيوعي - في هذه الحالة لن يكون الأمر بجديد تاريخياً وثورياً من الناحية السياسية الأخلاقية - بل تعلق الأمر بمجتمع لا يوصد أبوابه أمام أحد من الأساس، ولا يقلل من مكانة احد).

أعتقد أن قصة ظهور إعلان 77 يلخص بوضوح ما أشرنا إليه في السطور السابقة: أن المرجعية الأساسية والمخرج الرئيسي للحركات والحراك الذي أكتسب بالتدريج أهمية

سياسية في نظام ما بعد الشمولية ليست الأحداث السياسية المباشرة أو صراع قوى سياسية مختلفة واتجاهات مختلفة، لكن هذا الحراك نشأ غالباً في مكان آخر تماماً: في مجال أكثر اتساعاً، "سابق على السياسة"، حيث تتصارع الحياة "في الكذب" مع الحياة "في الحقيقة"، أي بين مقتضيات نظام ما بعد الشمولية وحاجات الحياة الأساسية. هذه الحاجات الأساسية في الحياة يمكنها أن تتخذ صوراً مختلفة: تارة يمكنها أن تكون حاجات مادية واجتماعية أو حالات إنسانية، وتارة أخرى تظهر على شكل اهتمامات روحية أو احتياجات أساسية معيشية، مثل رغبة الإنسان في الحياة على طريقته الخاصة وبكرامة. تتخذ تلك المواجهات صبغة سياسية، ليس بفضل تسييس الاحتياجات، فبما أن نظام ما بعد الشمولية مبني على التلاعب التام بالإنسان وقائم عليه، فإن كل عمل إنساني حر أو قول، فإن كل محاولة للحياة "في الحقيقة" ستظهر بالضرورة على أنها تهديد له، أي قضية سياسية لبضعة سياسيين. إن الإعلان الذاتي للحركات والحراك النابع عن خلفية "ما قبل السياسة" يعد بالشيء الذي يتوالد وينضج بشكل ثانوي، بالأحرى يكون نتيجة للمواجهات التي تحدث، وليس لأن هذا قد حدث في بداياته وكأنه برنامج أو مشروع أو دافع.

تأكد هذا مرة أخرى في عام 1968 في تشيكوسلوفاكيا: فلم يأت السياسيون الشيوعيون الذين سعوا إلى إصلاح النظام ببرنامجهم، ولم يحدث ما كانوا يطمحون إليه، ليس

لأنهم كانوا اتخذوا فجأة قراراً في هذا الأمر - لسبب تنويري غامض - بل لأن ضغوط متزايدة أجبرتهم على هذا، وظهرت قبل ذلك بفترة طويلة، وجاءت من مجال لم يكن له أدنى علاقة بالسياسة بمعناها التقليدي. لقد حاولوا أن يحلوا القضايا الاجتماعية بالطرق السياسية (على أنها نزاع بين أغراض النظام ومطالب الحياة). القضايا التي لمسوها يومياً على مدى سنوات في حياتهم، وكانت تعكس مختلف الطبقات الاجتماعية، والتي تحدث عنها العلماء والفنانون على مدى سنوات - معتمدين على تجاوب فعال من كل المجتمع - وطالب الطلبة بوضع حلول لها.

إن ظهور مجموعة Charta 77 يلخص الوزن السياسي للعنصر الأخلاقي الذي تحدثنا عنه. ولا يمكننا إطلاقاً الحديث عن ظهور مجموعة Charta 77 بدون هذا الشعور الجارف بالتضامن بين مختلف المجموعات، تماماً مثل الشعور الفجائي بأن الأمور لا يمكن أن تستمر على هذا المنوال، وانه من الضروري أن نصرخ جميعاً بالحقيقة - بغض النظر عن العواقب التي قد تتبع ذلك، وأن مثل هذا العمل قد يتحول في الوقت القريب إلى نتيجة ملموسة. "... هناك أشياء تستحق التضحية ..."، هذا ما كتبه يان باتوتشكا بصورة موجزة قبل وفاته. أعتقد أن أعضاء مجموعة (Charta77) تلقفوا هذه المقولة، ليس على سبيل الاستشهاد ولكن لأنها أدق تعبير عن السبب الذي دفعهم للقيام بما قاموا به.

عند النظر إلى الأمر من بعيد - وخاصة من وجهة نظر النظام وتركيبة السلطة داخله - نجد أن ظهور مجموعة الـ 77 كان بمثابة مفاجئة: بدت وكأنها سقطت من السماء. لكنها لم تكن كذلك. غير أن هذا الانطباع مفهوم: فالحراك الذي أدى إلى ظهورها تم في "المنطقة الخفية"، في الظلام، حيث يصعب متابعة أي شيء أو تحليل أي شيء. كان من الصعب التكهن بظهور مثل هذه الحركة، كما لا يصعب التكهن بما ستؤدي إليه. فهي إذن صدمة جديرة باللحظة التي يخترق فيها فجأة شيء ما قادم من "المجال الخفي" إلى سطح ميت من الحياة في "الكذب". وكلما كان الإنسان غارقاً في عالم "الأوهام" فمثل هذه الدهشة أمر طبيعي عندما يحدث شيء كهذا.

(11)

إن الحياة السياسية بكاملها في معناها الأوسع عقيمة في المجتمعات التي تحكمها نظم ما بعد الشمولية. حيث لا توجد فرصة لأي فرد أن يتحدث في السياسة، فما بالك أن ينخرط فيها، تقوم الطقوس الأيديولوجية بملء الفجوة التي تنجم عن هذا الوضع. في مثل هذه الأوضاع يقل انشغال الناس بالسياسة، ويصير الفكر السياسي المستقل والعمل السياسي - إذا سلمنا بوجود شيء كهذا في أي صورة - أمراً غير واقعي وغير منطقي، يصبح بمثابة مجرد

لعبة بعيدة كل البعد عن هموم الحياة اليومية القاسية. وبالتالي تصبح لعبة طريفة، لكن دون جدوى. فهي من ناحية أمر خيالي، ومن ناحية أخرى شديد الخطورة، نظراً للعنف الشديد الذي تلقاه أية محاولة في الاتجاه من قبل سلطة المجتمع.

وعلى الرغم من ذلك يوجد في مثل هذه المجتمعات أفراد ومجموعات لا تتنازل عن حقها في ممارسة السياسة، وتعتبرها رسالة. وعلى كل حال هم يسعون إلى الانشغال بالسياسة بطريقة مستقلة، يتحدثون فيها وينخرطون فيها إذا تطلب الأمر ذلك. فهذا أمر يليق بحياتهم "في الحقيقة".

وجود مثل هؤلاء الناس، وقيامهم بما يقومون به، هو في حد ذاته أمر في غاية الأهمية وجيد. فهم يحافظون على استمرارية التعبير السياسي حتى في أحلك الظروف. ولو صار هناك حراك سياسي حقيقي نابع من مواجهة في فترة "ما قبل السياسية" وقام بالتعبير عن نفسه بصورة جيدة، ورفع فرصته في النجاح النسبي، لكان هذا – وغالباً ما يحدث – بفضل جنرالات منبوذين بدون جيوش، حافظوا بالطبع رغم التضحية الكبيرة على استمرارية الفكر السياسي. هؤلاء اثروا المبادرة أو الحركة – التي تظهر في وقت لاحق – في الوقت المناسب بعنصر التعبير عن الذات سياسياً. (في حالة تشيكوسلوفاكيا لدينا مرة أخرى نموذج حي: كل السجناء السياسيين تقريباً منذ بداية السبعينات، الذين

تكبدوا الويلات عبثاً على ما يبدوا - فقد كانت محاولاتهم في العمل السياسي في مجتمع لا مبالي أهدرت حقوقه محاولات دونكشوتية - هم اليوم من ناشطي حركة 77. وتقدر الحركة دورهم الأخلاقي وتضحياتهم السابقة، كما أنهم أثروا الحركة بخبراتهم وبرؤيتهم السياسية).

يبدو لي رغم ذلك أن أفكار وأعمال هؤلاء الأصدقاء الذين لم يتركوا يوماً ما العمل السياسي، وعلى استعداد دائم بأن يتحملوا في أي وقت المسؤولية السياسية المباشرة، هؤلاء يعانون من مرض مزمن: ألا وهو الفهم المحدود للخاصية التاريخية لنظم ما بعد الشمولية كواقع سياسي اجتماعي، الفهم المحدود للطبيعة الخاصة للسلطة والمميزة لهذا النظام، المبالغة في أهمية العمل السياسي المباشر بمفهومه التقليدي، والتقليل من أهمية المعنى السياسي للأحداث والعمليات في مرحلة "ما قبل السياسية" التي تتوالد من تربتها الخصبة التحولات في الوضع السياسي. فكونهم سياسيون - أو بالأحرى أناس ذو تطلعات سياسية - وهذا أمر مفهوم- غالباً ما ينطلقون مما انتهت عنده الحياة السياسية الطبيعية. فهم يتمسكون بأنماط سلوكية، تناسب الأوضاع السياسية العادية، وعن غير قصد ينقلون إلى بيئات جديدة تماماً أساليب تفكير معينة، وعادات وأفكار وأجناس ومفاهيم من بيئات مختلفة تمام الاختلاف، وذلك دون أن يفكروا في محتواها ودلالتها في البيئات الجديدة. ما هي نوعية السياسة الكامنة

فيها، وما هو الشيء الفعال فيها من الناحية السياسية وكيف يطبق، وما هي فرصتها السياسية.

إن الاستبعاد من التركيبة السلطوية واستحالة العمل فيها، مع الولاء للتصورات التقليدية حول السياسية وكيفية تشكلها في مجتمعات ديمقراطية نسبياً (أو حتى في الديكتاتوريات التقليدية) يقودهم غالباً إلى الانفصال عن الواقع. (فلماذا السعي إلى حلول وسط مع الواقع طالما أن أي منها لن يتم قبوله؟)، ويجدون أنفسه في عالم الأفكار المثالية.

غير أن الأحداث السياسية المؤثرة - كما سبق أن أشرت - في نظم ما بعد الشمولية تُولَد في الواقع من شيء آخر تماماً وبطريقة مغايرة عن النظام الديمقراطي. وإذا كان جزء كبير من المجتمع غير عابئ بالأنماط البديلة المستوحاة والبرامج، وتأسيس الأحزاب المعارضة، إن لم يكن متشكك فيها، فهذا ليس كفراً بالقضية الاجتماعية وفقدان "المسؤولية العليا - أي نتائج المترتبة على التحول الديمقراطي - لكنه جزء من الحس الاجتماعي الصحي: بأن الأمور مختلفة وان الأشياء في الواقع يجب أن تصنع بصورة مختلفة.

وإذا كانت بعض الدوافع السياسية في السنوات الأخيرة في مختلف دول الاتحاد السوفيتي قد خرجت - على الأقل في مراحلها الأولى - وقبل أن تتحول إلى نتائج مقبولة على مستوى السلطة الحقيقية، من علماء رياضيات، وفلاسفة، وعلماء فيزياء، وأدباء، ومؤرخين، وعمال عاديين، وليس من

سياسيين، وإذا كان محرك حركات المنشقين هو مجموعة كبيرة من الأفراد ذوي وظائف غير سياسية، فالسبب ليس لأن جميعهم كانوا أكثر حنكة من هؤلاء الذين قرروا أن يصبحوا سياسيين. لكن السبب أيضاً أنهم ليسوا مثقلين ومترهلين بالفكر السياسي والعادات السياسية - أي بالفكر السياسي التقليدي والعادات السياسية التقليدية. هذه هى للمفارقة حقائق تاريخية صريحة كما هى. ويكمن فيها حس كبير بما يمكن ويجب عمله.

إن سمة أي نموذج سياسي بديل، حتى ولو بدا جميلاً، ليس لأنه قد يتواصل بوضوح مع "المجال الخفي" ويحشد الناس وستوجب حراك سياسي حقيقي. إن المجال الرئيسي لسياسة محتملة في نظم ما بعد الشمولية يكمن في شيء آخر: التوتر العنيف والمستمر بين المتطلبات المعقدة لهذا النظام واحتياجات الحياة. أي حاجة الإنسان الأساسية في العيش بدرجة ما متوائماً مع نفسه، العيش بطريقة محتملة، ألا يتم إهانته من قبل رؤساءه أو إدارته، ألا يكون ملاحق على الدوام من قبل الشرطة، أن يستطيع أن يتكلم بحرية، أن يجد لإبداعه الشخصي الفطري مكاناً، أن يحصل على الضمانات القانونية الخ. كل ما يلمس هذا المجال - بطريقة أو بأخرى - كل ما يتعلق بهذا التوتر الأساسي والحاضر في كل مكان سيجد له صدى بالضرورة عند الناس. لا يهمهم كثيراً المشروعات المجردة لنظام اقتصادي وسياسي مثالي، وهم في ذلك محقين. ليس لأن الكل

يعرف أن فرصهم غير كبيرة، لكن لأن الناس يشعرون اليوم على الدوام أنه كلما انطلقت أية سياسة على نحو متكاسل تجاه ما هو إنساني وغير محدد بفكرة "هنا والآن"، فهي تتجه إلى سياسة مجردة بناء على فكرة "هناك ويوم ما"، وبالتالي تصبح بسهولة بديلاً جديداً لاستعباد البشر.

إن الناس الذين يعيشون في كنف نظم ما بعد الشمُولية يدركون جيداً أنه أهم من وجود حزب واحد أو أكثر من حزب في السلطة، وأسماء هذه الأحزاب، هو هل يمكنكم الحياة كآدميين أم لا.

إن الأمر الأكثر واقعية – من الناحية المثالية للأشياء- وأكثر فعالية من الناحية السياسية هو التخلص من عبء الأنماط والعادات السياسية التقليدية، والانفتاح الكامل على عالم الوجود الإنساني. بناء على تحليل هذا العالم، يمكن بعدها عمل تحليلات سياسية.

إن التغيير الحقيقي والعميق والمستمر للأفضل – كما سأحاول الإشارة إليه في سياق آخر- لا يحققه تطبيق المبدأ السياسي (المنهجي والجذري) هذا أو ذاك، والمبني على تصورات سياسية تقليدية _ رغم أن هذا أمر ممكن – بل يجب أن ينطلق من الإنسان – أكثر من أي وقت مضى، وفي أي مكان آخر، من الوجود الإنساني، ومن إعادة هيكلة مكانته في العالم وعلاقته بنفسه وبالآخرين وبالعالم. يجب أن ينبع ظهور نموذج سياسي واقتصادي أفضل – أكثر من

أي وقت مضى - من تغير وجودي وأخلاقي عميق في المجتمع. فهو ليس هدفاً في حد ذاته، يكفي أن نصنع ونقدمه للناس وكأنه سيارة جديدة. إنه شيء ينبغي أن يتشكل كمظهر من مظاهر الحياة المتجددة، إن لم يكن بديلاً جديداً لنظام قديم. ولا يعني تطبيق نظام جديد تلقائياً ضمان حياة أفضل، بل على العكس: فمن أجل حياة أفضل يجب بناء نظام أفضل.

أكرر مرة أخرى أنني لا أقلل من أهمية الرؤى السياسة والعمل السياسي القائم على المفاهيم. بل على العكس أعتقد أن التعبير السياسي والعمل السياسي الحقيقي المجرد هو نفسه ما ينقصنا. وأقصد بكلمة "الحقيقي" الرؤية والعمل المبدئي الذي يتحرر من القوالب السياسية التقليدية التي تُنقل إلى مجتمعنا من عالم لن يعود مطلقاً (وأن عودته لن تحل الأمور الهامة بأي حال من الأحوال).

والإجابة عن سؤال: كيف يمكن للعديد من القوى السياسية والمنظمات الأخرى أن تدعم محاولاتنا السياسية، هو أنها كلها غير قادة على حل مشكلاتنا نيابة عنا: فهي تعمل في عالم آخر، وهي نتاج بيئات مختلفة، قد تكون أفكارهم النظرية مهمة بالنسبة لنا ومفيدة؛ حيث أننا قد نتفق معهم بكل تأكيد، لكنها لن تحل مشكلاتنا.

وإن حاولنا البناء على بعض المناقشات التي تموج بها الحياة السياسية في المجتمع الديمقراطي فاعتقد أن الأمر سيكون

سخيفاً من نواح عديدة: أيجوز أن نناقش بكل جدية إذا ما كنا نرغب في إصلاح النظام أو تغييره؟ إن قضية كهذه في بيئتنا تعد قضية مصطنعة. فليس لدينا إمكانية تغيير النظام ولا إصلاحه. فنحن لا نعرف حدود الإصلاح ولا حدود التغيير. اتضح من خلال العديد من خلال الخبرات أن "الإصلاح" أو "التغيير" لا يقدمان ضمانات على أية شيء. والأمر سيان إن كان النظام الذي نعيش فيه بناء على عقيدة ما نظام تم إصلاحه أو تم تغييره. بالنسبة لنا الأمر يتعلق بالحياة الكريمة، بان يكون النظام في خدمة الإنسان، وليس الإنسان في خدمة النظام. نحارب بكل ما في أيدينا من وسائل من أجل حياة كهذه نراها مناسبة. وآخر ما يهمنا هو أن يأتي صحفي ما من الغرب – غارق في الحياة السياسية اليومية التي يعيش فيها هو نفسه – ويطلق على مثل هذا النظام نظاماً شديد الشكلية، أو شديد التطرف، أو أنه نظام تفتيشي، أو مضاد للثورة، أو ثوري، أو برجوازي، أو شيوعي، أو يميني، أو يساري.

(12)

إن مصطلح المعارضة واحد من المصطلحات التي تعد مصدراً دائماً للغموض الرومانسي، حيث أنه أتى إلينا من بيئات مختلفة تماماً عنا.

ما هو أصلاً المقصود بـ"المعارضة" في نظام ما بعد الشمولية؟

في المجتمعات الديمقراطية ذات النظام البرلماني، وبها أحزاب سياسية يمكن أن نفسرها على أنها قوة سياسية على مستوى السلطة الحقيقية (هي في الغالب ممثلة في حزب أو ائتلاف أحزاب)، وهي ليست مؤيدة للحكومة، تقدم برنامجاً سياسياً بديلاً، وترغب في دخول الحكومة، وتعتبرها الحكومة جزءاً طبيعياً من الحياة السياسية في الدولة. تمارس السياسة، وتنافس على السلطة في إطار قواعد قانونية متفق عليها. فضلاً عن هذا النوع من المعارضة توجد ظاهرة تسمى "معارضة خارج البرلمان". وهي قوى تنظم نفسها على مستوى السلطة الحقيقية، لكنها تعمل بناء على قواعد صنعها النظام وعناصر أخرى غير مألوفة. في الديكتاتورية التقليدية تفسر المعارضة على أنها قوى سياسية تقدم برنامجاً سياسياً بديلاً، وتعمل إما بشكل قانوني أو على حافة القانون، إلا أنها لا تملك إمكانية المنافسة في إطار قواعد متفق عليها حول السلطة. وهي قُوى تُعِدّ لمواجهة عنيفة مع السلطة الحاكمة (أي تدخل هذا الصراع بصورة مباشرة) مثل العصابات المسلحة أو حركات التمرد.

مثل هذا الأنواع من المعارضة لا وجود له في نظم ما بعد الشمولية. فما هو مفهومها وما هو الإطار الذي تعمل فيه؟

1) أحياناً تضم (وخاصة في الصحافة الغربية) أشخاصاً أو مجموعات داخل هيكل السلطة. وتقف في حالة مواجهة خفية مع من هم أعلى منها: الدافع وراء هذه المواجهة

يمكن أن تكون خلافات فكرية محددة (ليست بالقدر الكبير)، وغالباً ما تكون رغبة خجولة في السلطة، أو نفور شخصي من ممثلين آخرين للسلطة.

2) مفهوم المعارضة هنا يعني كل ما لديه أو يمكن أن يكون لديه تأثير سياسي غير مباشر، بمعنى، وكما سبق أن ذكرنا، كل ما يهدد نظام ما بعد الشمولية - من ناحية أغراض حركته الذاتية - وكل ما يشكل بالفعل مصدر تهديد حقيقي له. من هذا المنظور هي إذن كل محاولة للحياة "في الحقيقة"، بدءاً من رفض بائع الخضروات وضع الشعار المفروض عليه في نافذة العرض، وحتى قصائد الحرية؛ أي كل الطموحات الحياتية الحقيقية التي تتخطى الحدود التي فرضتها عليه متطلبات النظام.

3) وفضلاً عن الحياة "في الحقيقة"، غالباً ما تفهم المعارضة (وخاصة من قبل المراقبين الغربيين) على أنها تلك المجموعات التي تعلن على الملأ مواقفها المغايرة، وأرائها الناقدة التي تُفصح عن فكرها السياسي المستقل، أو تلك المجموعات التي تدرك دورها بدرجة أو بأخرى على أنها قوى سياسية. إن مصطلح المعارضة انطلاقاً من هذا المفهوم يتقاطع مع مصطلح "الانشقاق". ويوجد بين من يوصمون بهذا الوصف فروق كبيرة بالطبع، انطلاقاً من مدى قبولهم أو رفضهم لهذه التسمية: فالأمر مرتبط بفهمهم للسلطة

كقوة سياسية مباشرة، وبمدى طموحاتهم على مستوى السلطة الحقيقية، وأيضاً بمدى تفسيرهم بعض منهم لمصطلح المعارضة.

أقدم مرة أخرى مثالاً: تؤكد مجموعة 77 في مقدمة إعلانها بشكل واضح بأنها ليست معارضة، فهي لا تنوي تقديم برنامجاً سياسياً بديلاً. فرسالتها مختلفة تماماً، ولا تقدم مثل هذه البرامج، وإن كان تقديم مثل هذه البرامج يعد من صفات المعارضة، فبالتالي لا يمكن اعتبارها معارضة.

لقد اعتبرت الحكومة منذ الوهلة الأولى مجموعة 77 على أنها فصيل معارض، وتتعامل معها على هذا الأساس. بمعنى أن الحكومة - وهذا طبيعي - تفهم المعارضة بدرجة ما على أنها من النوع الذي شرحناه في النقطة رقم 2). أي أنها ترى في المجموعة ما يتجاوز التلاعب الشامل، أي أنها تعرض مبدأ الحق المطلق للنظام في الأفراد. ولو قبلنا بهذا التفسير لمصطلح "معارضة" فإننا بالطبع سنتفق مع الحكومة في اعتبار المجموعة على أنها معارضة. في بالفعل تؤثر على تماسك نظام ما بعد الشمولية القائم على شيوع الحياة "في الكذب".

لكن إلى أي مدى يعتبر الموقّع على بيان المجموعة نفسه من المعارضة. هذا شيء آخر. أعتقد أن غالبية الموقعين في المجموعة ينطلقون من المفهوم التقليدي لهذا المصطلح كما اتفق عليه في المجتمع الديمقراطي (أو

في الديكتاتورية التقليدية). تفهمه المعارضة عندنا على أنها قوة سياسية مميزة لا تعمل على مستوى السلطة الحقيقية في مثل حالتنا، وبالتالي لا تعمل في إطار قواعد ما تحترمها الحكومة رغم أنها قد لا ترفضها - لو سنحت لها الفرصة - حيث أن لديها برنامج سياسي بديل، مؤيدو هذا البرنامج على استعداد لتقبل المسؤولية السياسية المباشرة. قد لا يتفق أنصار هذا التصور عن المعارضة - وهم الغالبية العظمي - مع هذا التفسير: وآخرون غيرهم - وهم أقلية - قد يتفقون، رغم عدم اعترافهم بأن مجموعة 77 قد لا تعطيهم مساحة لأنشطة معارضة بناء على هذا التفسير. في نفس الوقت يدرك جميع أعضاء المجموعة تقريباً خصوصية الأوضاع في ظل نظام ما بعد الشمولية، إلى درجة تجعلهم يفهمون أنه ليس فقط الدفاع عن حقوق الإنسان، ولكن أيضاً الأمور التي قد تخلو من البراءة، لها في مثل هذه الأوضاع قوة سياسية خاصة، ويمكن اعتبارها على أنها عنصر "معارض". ولا يمكن لأي عضو في المجموعة أن ينفي صفته كمعارض بناء على هذا المعنى.

لكن الأمر يكتسب مزيد التعقيد بإضافة عنصر آخر: تستخدم القوة الاجتماعية في الاتحاد السوفيتي على مدى عقود مصطلح "المعارضة" على أنه تهمة من أفظع التهم: إنه مكافئ لكلمة "عدو"، ووصم أحدهم بالمعارضة يعني أنك يقول عنه بأنه يريد أن يسقط النظام، ويزيل الاشتراكية (بالطبع لصالح الرأسمالية). وفي وقت ما كان مثل هذا الوصم

سبباً للإعدام. مثل هذا الظرف بالطبع لا يدفع الناس إلى وصف أنفسهم بأنهم معارضة. في النهاية هى مجرد كلمة، لكن الأهم هو ما يفعله في الواقع، وليس ما يشير إليه.

السبب الأخير في أن العديد الناس يقفون ضد هذا المصطلح يكمن في أن مصطلح "المعارضة" يحمل في طياته شيئاً سلبياً: فمن يسمى بمعارض يكون ذلك نظراً لمكانة ما. فهو إذن يرتبط بالتأكيد بسلطة المجتمع، ومن خلالها يُعرِّف نفسه، ومن مكانة هذه السلطة يستمد مكانته. بالنسبة للناس الذين قرروا أن يعيشوا الحقيقة، ويعبرون عن أنفسهم بصوت عال، ويتضامنون مع بني وطنهم، يبدعون كما شاء لهم الإبداع، ويتعاملون في هذا إطار في تناغم مع ذاتهم الطبية، لا يعجبهم بالتأكيد أن مكانتهم الايجابية الأصلية تعرف بهذه السلبية. إنهم بالأحرى يفهمون أنفسهم على أنهم هم من يعارض هذا وذاك، وليس من يوصف بهذا أو ذاك.

كما هو واضح، تجنب بعض مناطق الغموض يمكن فقط أن يتم بهذه الطريقة: قبل أن نستخدم مصطلح معارضة، وقبل أن نبدأ في تقييم المعارضة أن نقول بوضوح في أي معنى سنستخدم هذا المصطلح، وماذا نفهمه نحن في ظل أوضاعنا الخاصة.

(13)

استوردت نظم ما بعد الشمولية مصطلح "معارضة" من المجتمعات الديمقراطية دون تفكير، ودون الاتفاق على معناه، والبيئة التي سيستخدم فيها، رغم اختلافها. فإن مصطلح "منشق" استخدمته صحفية غربية وشاع على أنه تعريف ظاهرة خاصة بنظم ما بعد الشمولية، ولا وجود له تقريباً في المجتمعات الديمقراطية، على الأقل بصورته هذه.

من هو "المنشق"؟

يبدو أنه جدير بمواطني الاتحاد السوفيتي الذين قرروا أن يعيشوا في الحقيقة، كما أنهم تلائمهم هذه الأوصاف:

1) أن مواقفهم المستقلة وآرائهم النقدية تظهر على الملأ في إطار إمكاناتهم المحددة، وأنهم يظهرونها بشكل منظم، وبفضل هذا صاروا معروفين لدى الغرب.
2) أنهم بهذه المواقف حققوا بالتدريج - رغم أنهم لم يتمكنوا من نشر آراءهم في بلادهم وأن حكوماتهم اضطهدتهم بكل الوسائل - مكانة ما كبيرة أو صغيرة في بلادهم لدى العامة ولدى الحكومة، وأنهم يملكون درجة من السلطة الحقيقية في مجتمعاتهم، رغم أنها قد تكون سلطة محدودة وغريبة. هذه القوة وفيما يتعلق بالاضطهاد إما أنها تحميهم ممن هو أسوأ، أو

تؤمن لهم أن ملاحقتهم لن تمر دون تعقيدات سياسية تعود على حكومتهم.

3) أن آفاق اهتمامهم الناقد والتزامهم تتخطى الإطار الضيق لبيئتهم المحيطة، أو الاهتمام الخاص، فهم يهتمون بقضية أعم، تتخذ ملمحاً سياسياً إلى حد ما، في مستوى يظهرون فيه آراءهم كقوة سياسية. وهذا المستوى يمكن أن يكون مختلف.

4) أنهم أناس ينتمون بالأحرى إلى طبقة المثقفين، أناس يمارسون الكتابة، حيث يكون الخطاب المكتوب وسيلة سياسية أساسية، وأحياناً الوسيلة الوحيدة التي يملكونها والتي تؤمن لهم – خاصة خارج الحدود – مكانة ما. أما الأساليب الأخرى للحياة "في الحقيقة" إما تختفي - عن أنظار المراقب الأجنبي في ظل صعوبة المتابعة للبيئة المحلية، أو أنها – إذا تخطى هذه الصعوبة - تبدو وكأنها مجرد إضافة تكميلية ضئيلة إلى التعبير المكتوب.

5) أنهم أناس يدور حولهم الحديث كثيراً في الغرب – أيا كانت وظائفهم – في إطار انخراطهم المجتمعي، أو في إطار النظرة السياسية النقدية لأعمالهم، بغض النظر عن أعمالهم في مجال تخصصهم. أنا شخصياً أعرف من خلال خبراتي أنه توجد حدود ما خفية، اضطر الإنسان إلى تخطيها، دون أن يريد أو يعرف انه فعل ذلك حتى يتوقفوا في وصفه كأديب يظهر في المجتمع على أية حال،

ويبدؤون في الكتابة عنه كـ"منشق" يكتب أيضاً أعمال ما درامية (وكأنه يفعل ذلك فقط في أوقات فراغه).

لا يمكن الجزم بوجود أناس تنطبق عليهم كل هذه الشروط. لذلك من المفيد أن نستخدم – وهذا من قبيل الصدفة – لوصف مجموعة ما كهذه مصطلحاً مميزاً، لكن من غير المؤكد أن مصطلح "منشق" هو المصطلح الصائب.

لكن هذا يحدث، ولن نغير في هذا الأمر شيئاً، وأحياناً نتقبل مثل هذا المصطلح على مضض، بغرض التواصل السريع وبنوع من السخرية بين قوسين.

ربما سيكون من المناسب أن نورد بعض الأسباب التي تجعل "المنشقين" لا يحبون أن يُنعتوا بهذه الصفة.

أولاً لا يخلو هذا المصطلح من مشاكل من الناحية الاشتقاقية: فكلمة منشق تعني شخص مرتد - المنشقون لا يعتبرون أنفسهم مرتدين لأنهم لم يرتدوا عن شيء. بل على العكس: إنهم لجأوا إلى أنفسهم - وطالما ارتد الشخص عن شيء ما، فسيكون قد ارتد عن شيء كان في حياته أمراً مزيفاً وغريباً، أمر جاءه من الحياة "في الكذب"

لكن هذا بالطبع ليس الأمر الرئيسي.

إن كلمة "منشق" تستدعى انطباعاً وكأن الأمر يتعلق بحرفة خاصة، وكأنه فضلاً عن الأساليب العادية المختلفة لكسب الأرزاق يوجد أسلوب آخر وهو أسلوب التذمر

"الانشقاقي" من الأوضاع. وكأن المنشق ليس عالم فيزياء، ولا عالم اجتماع، ولا عامل، ولا شاعر يتعامل تبعاً لمشاعره ويجب أن يفعل ذلك. وكل ما حدث أن المنطق في داخله، وأن فكره وسلوكه وعمله جعله – دون أن يسعى إلى ذلك، أو يسعد من ذلك – يدخل في صدام مع السلطة. لكن الأمر يبدو وكأنه رجل قرر أن يتولى وظيفة غاضب محترف، تماماً مثلما يقرر الإنسان أن يكون عامل أحذية أو حداداً.

إن الأمر في الحقيقة مختلف:

إن الشخص "المنشق" يدرك أنه كذلك، وأن هذه الحالة هى نتيجة مواقف محددة اتخذها بدوافع مختلفة تماماً عن كونه يرغب في الحصول على هذا اللقب أو ذاك، أي أن مواقفه المحددة في الحياة وعمله هى نتيجة لهدف مسبق؛ هو أن يكون "منشق". إن "الانشقاق" ليس حرفة، حتى ولو أولاها الإنسان اهتمامه أربعة وعشرين ساعة يومياً، لكنه في الأساس موقف وجودي محدد، ليس مِلكاً لمن يستحقوا لقب منشق نتيجة لأنه تحققت فيه صدفة شروط عرضية تحدثنا عنها سابقاً.

لو أن من بين كل آلاف المجهولين الذين حاولوا العيش "في الحقيقة"، والملايين الذي يرغبون في العيش "في الحقيقة" ولم يستطيعوا (ربما لأن مجموعة عوامل في حالتهم هذه كانت تتطلب عشرات الأضعاف من الجرأة، أكثر ممن قام بمثل هذه الخطوة) تم اختيار بضعة عشرات من هؤلاء الناس

بطريقة عشوائية، ولو أنه تم عمل فصيل اجتماعي خاص منهم، فإن هذا الإجراء يصنع بالضرورة صورة مشوهة للموقف بالكامل: فإما أن يعطي انطباعاً بأن "المنشقين" هم جماعة من الخوارج، أو مجموعة مختارة من "حيوانات محمية"، مسموح لها ما هو ممنوع على غيرها، وتدعمها الحكومة ربما على أنها دليلاً على سخائها، أو بالعكس على أنها تدعم "وهماً"، وأنه رغم قلة عدد الناقمين الدائمين وأنه لا خوف منهم، فإن هذا يعني أن الآخرين راضين كلهم: فلو لم يكونوا راضين، فإنهم أيضاً "منشقون"!

وليس هذا كل شيء: مثل هذا التقسيم يعطي انطباعاً وكان جماعة "المنشقين" لديهم أغراض خاصة، وأن نزاعه مع الحكومة ما هو إلا صراع مستقل بين مجموعتين متصارعتين، صراع قائم خارج المجتمع، ولا يخص المجتمع بطريقة أو بأخرى. مثل هذه التفسيرات تتعارض مع الغرض الحقيقي من مواقف "المنشقين": إن هذه المواقف تبدأ وتنتهي باهتمامها بالآخر. بما يعانيه المجتمع ككل، أي كل الآخرين الذين لم يعلنوا عن رأيهم. فإن كان للمنشقين مثل هذه السلطة، وأنهم لم يتم القضاء عليهم كحشرة غريبة ظهرت في مكان ليس مكانها، فليس هذا لأن الحكومة لديها فريق استثنائي محترم، وأن أفكارها استثنائية، لكن لأنها تشعر بقوة سياسية محتملة، ألا وهى الحياة "في الحقيقة" الكامنة في "الطبقة الخفية"، وأنها تدرك على نحو صحيح العالم الذي أتت منه هذه المجموعة،

وماذا تفعل هذه المجموعة، وكيف تنمو، وإلى أية عالم تعود. إلى عالم الهموم البشرية اليومية، إلى التوتر اليومي بين متطلبات الحياة وضروريات النظام. (المثال الجيد على هذا هو ما فعلته الحكومة بعد ظهور مجموعة 77 عندما بدأت تعلن في كل أنحاء البلاد أن مجموعة 77 ليست على حق؟ لكن هذه الملايين من التوقيعات الإجبارية أثبتت العكس: أنها على حق).

لا ينبع الاهتمام الكبير الذي استحقه "المنشقون" من جانب الهيئات السياسية والشرطة، ذلك الاهتمام الذي قد يثير في أحدهم شعوراً بأن الحكومة تخشي "المنشقين" كمجموعة سلطوية بديلة، لا ينبع من أنهم هم كذلك بالفعل، وأنهم شيء قاهر يعلو على المجتمع شانه شأن الحكومة، لكنه ينبع على العكس من ذلك من أنهم أناس عاديون، يحملون هموماً عادية ويختلفون، عن غيرهم في كونهم يجهرون القول بما عجز الآخرون عنه أو تنقصه الجرأة في التعبير عنه. لقد سبق لي أن تحدثت عن قوة سولجانيتسين السياسية: إنها لا تكمن في قوة سياسية خارقة له كفرد، بل في خبرة ملايين الضحايا لجولاجو، الخبرة التي صرخ هو بها، والتي لاقت صدى عند ملايين البشر.

إن إضفاء الحالة المؤسسية على مجموعة مختارة لـ"منشقين" معروفين أو دائمين يعني في الواقع رفض المنطلق الأخلاقي لما يقومون به: رأينا أن مبدأ المساواة

القائم على عدم المساس بالحقوق والحريات التي نشأت منها حركة "المنشقين". ألم يتّحِد "المشقون المعروفون" في حركة (كور) لكي يدافعوا عن عمال مجهولين، ولم صيروا "ناشطين معروفين"؟ ألم يتحد "المنشقون المعروفون" في مجموعة 77 بعد أن جمعهم التضامن مع موسيقيين مغمورين لم يكونوا جزء من المجموعة ولم يصبحوا بفضل هذه المناسبة "منشقين معروفين"؟ إنها لمفارقة قاسية أنه كلما دافع بعض المواطنين عن مواطنين آخرين، غالباً ما يوصموا بوصمة تعزلهم عن "هؤلاء المواطنين الآخرين".

إن علامات التنصيص التي أضع فيها كلمة "منشق" في هذا العرِض تكتسب معنى، أو هكذا أتمنى.

(14)

في الوقت الذي كانت فيه التشيك وسلوفاكيا جزءاً لا يتجزأ من الإمبراطورية النمساوية المجرية، عندما لم تكن توجد احتمالات سياسية ولا واقعية ولا حتى اجتماعية نفسية لأن يبحث شعبي البلدين عن هوية لهما خارج إطار هذه الإمبراطورية، أسس مساريك برنامجاً وطنياً تشيكياً قائماً على فكرة "العمل الجيد"، أي العمل المخلص والجاد في إطار النظام القائم وقتها في مختلف مناحي الحياة، والذي اتجه إلى الإعلاء من الإبداع القومي والوعي الوطني. أولى

اهتماماً خاصاً بالطبع بالعنصر التنويري، والتربوي، والتعليمي، والأخلاقي، والإنساني. وقد وجد مساريك أن المخرج الوحيد لحياة كريمة تكمن في الإنسان، وفي تشكيل أسس حياة بشرية كريمة. وكان تغيير الإنسان مخرجاً لتغيير حال الوطن.

هذا المفهوم "العمل من أجل الوطن" وجد له مكاناً في مجتمعنا، وكان ناجحاً في العديد من زواياه، ومازال يعمل حتى يومنا هذا. ففضلا عن هؤلاء الذين يخفون عمالتهم خلف هذا المفهوم كنموذج متحضر من "سد الذرائع"، يوجد آخرون كثيرون يحافظون بالفعل على هذا المبدأ. ويمكنهم في هذه الإطار تحقيق نجاحات كبيرة، على الأقل في بعض المجالات. يصعب التكهن بمدى السوء في الأوضاع لو أن العديد من الأفراد العاملين الذين آمنوا بهذا المبدأ لم يحاولوا مرات ومرات أن يعملوا على أفضل وجه ممكن حتى يتخلصوا من الحد الأدنى للحياة "في الكذب"، حتى يحققوا الحد الأقصى من حاجات المجتمع الحقيقية. مثل هؤلاء الناس انطلقوا بصورة سليمة من حقيقة أن كل عمل جيد هى نقد غير مباشر للسياسية الفاسدة، وأنه توجد مواقف يجدر فيها اختيار مثل هذا الطريق، رغم أنه قد يعني التنازل عن حقهم الطبيعي في النقد المباشر.

لهذا الموقف حدود واضحة اليوم رغم ذلك، مقارنة بالأوضاع في الستينات: في أغلب الأحيان يصطدم مبدأ

"العمل الجيد" مع سقف نظام ما بعد الشمولية، ويصبح أمام خيار صعب: إما أن يتراجع ويخصم من نقاؤه ومسؤوليته واحترامه، وهى الأمور القائم عليها، بمعنى أن يجاري الأحداث (وهو اتجاه الأغلبية)، أو يستمر في الطريق الذي بدأه، ويدخل بالتالي في صراع مفتوح من قوى المجتمع (وهو اتجاه الأقلية).

إن لم يكن مبدأ "العمل الجيد" قد اكتسب في الماضي ضرورة التماسك بكل الطرق أمام التركيبة الموجودة (من هذا المنطلق يعد كل من تخلي عنه أنه تخلي عن "العمل لصالح الوطن") فإنه لن يحمل مثل هذه الضرورة اليوم بصورة أكبر. بالطبع لا يوجد أية نموذج عام للسلوك، أية ضامن يسرى بصفة عامة في أية موقف، يحدد النقطة التي عندها يتوقف "العمل الجيد" عن أن يكون "عملاً من أجل الوطن"، ويصبح "عملاً ضد الوطن". واضح تماماً أن خطورة مثل هذا الارتداد يتجاوز "العمل الجيد" ويصبح "العمل الجيد" على وشك الاصطدام بسهولة بالسقف، حيث يعني تجنب الصدام بالنسبة له خيانة للمبدأ نفسه.

في عام 1974 كان رئيسي هو السيد (ش): هو إنسان يفهم في أمور تصنيع البيرة، كان يحمل في نفسه شعوراً بالفخر الوظيفي. كان أكثر ما يهمه هو أن ينتج مصنعنا نوعية جيدة من البيرة. كان يقضي كل وقته تقريباً في مصنع البيرة، يبتكر على الدوام طرق لتحسينها. كان

يعتبرنا جميعاً من محبي مهنته. كان من الصعب تصور وجود عامل إيجابي مثله في فوضى النظام الاشتراكي. كان رؤساء مصنع البيرة من الشخصيات التي لا يفهمون كثيراً في هذا التخصص، ولا يحبونه بالقدر الكافي، لكنهم كانوا في نفس الوقت شخصيات مؤثرة سياسياً، كانوا يديرون المصنع بطريقة غير مثمرة. لم يعطوا بالاً لأفكار (ش)، فضلاً عن أنهم كانوا متعنتين معه على الدوام، ويسعون بكل طريقة إلى إفشال عمله. تطور الحال بأنه لم يكن أمام السيد (ش) سوى أن يكتب خطاباً مطولاً لرئاسة المصنع العليا، حاول فيه وبحق سرد الأسباب التي جعلته أسوأ مصنع في المنطقة، وأشار إلى الأشخاص المسئولين عن ذلك. كان من الممكن أن يُسمع صوته، وكان من الممكن أن يتم تغيير مديره الذي يتمتع بسلطة سياسية، لكنه لا يفهم في صناعة البيرة، لكن يجيد صناعة المكائد ويحتقر العمال. كان من الممكن أن تتحسن الأوضاع في المصنع بناء على مبادرة السيد (ش). ولو كان هذا حدث لأصبح ذلك مثالاً لاكتمال "العمل الجيد". للأسف ما حدث هو العكس تماماً:

كان السيد مدير المصنع له معارف في القيادة - بصفته عضو في اللجنة الإقليمية للحزب - وعمل كل ما بوسعه لتكون النتيجة كما يريدها هو: وُصِف تحليل السيد (ش) على انه "خطاب هجاء"، واعتبر السيد (ش) شخص مزعج سياسياً. وتم طرده من مصنع البيرة، ونقله إلى عمل آخر لا يليق بكفاءته. وهنا اصطدم "العمل الجيد" بالسقف: بنظام

ما بعد الشمولية. لقد انحرف (ش) وخالف قواعد اللعبة. عزل نفسه بأن قال الحقيقة، وانتهى به الحال كـ"مواطن من الدرجة الثانية" وفي صفوف الأعداء الذين يمكنهم أن يقولوا ما يشاءون، لكن لن يسمع لهم أحد من حيث المبدأ. وصار "منشق" مصانع البيرة في شرق التشيك.

أعتقد أن هذه قصة نموذجية تصور من منظور مختلف ما تكلمت عنه في الفصل السابق: أن الإنسان لا يصير "منشقاً" لمجرد أنه قرر يوماً ما أن ينتمي إلى هذه الطبقة المرموقة، لكنه يصير كذلك لأن شعوره الداخلي بالمسؤولية مع مجموعة العناصر الخارجية وضعته في هذه المكانة، فهو يُطرد من الهياكل الموجودة، ويُوضع في مواجهة معها. في البداية لم يكن الهدف سوى أن يقوم بـ "عمل جيد" لا أكثر ولا أقل. وينتهي به الحال في معسكر الأعداء.

إذن العمل الجيد هو نقد حقيقي للسياسة السيئة. أحياناً ما يكون مُوفقاً، وأحياناً أخرى لا يُوفّق في ذلك. لكن الناجحون فيها يتناقص عددهم، ليس لِعيب فيها.

لقد انتهى عصر الإمبراطورية النمساوية المجرية، عندما كان في بلاد التشيك منشقاً واحداً (في أسوأ عهود باخ الاستبدادية)، وهو المنشق الذي تم نفيه إلى مدينة بريكسن. إذا ابتعدنا عن التفسير المتكبر لكلمة "منشق" فيمكن أن نعتبر أن "المنشق" موجود اليوم في كل مكان.

من العبث القول أن "المنشقين" أناس تخلوا عن "العمل الجيد". إن الانشقاق ليس بديلاً عن فكرة مساريك عن "العمل الجيد" بل هو في الغالب نتيجته الوحيدة الممكنة.

أقول "في الغالب"، وأحب أن أؤكد بذلك على أن هذا لا يحدث دائماً: أنا واثق من أن الأشخاص المخلصين الوحيدين هم هؤلاء الذين وجدوا أنفسهم خارج الهياكل القائمة وفي مواجهة معها. كان في مقدور (بش) صانع البيرة أن يفوز في معركته. إن شجب من تماسكوا لأنهم تماسكوا، وأنهم ليسوا من "المنشقين" هو بنفس الدرجة من العبثية تماماً كاعتبارهم من "المنشقين".

ولو أن السلوك الإنساني لم يقيم بناء على ما هو عليه، وإلى أي درجة هو طيب أو خبيث، بل بناء على الفراغ الخارجي التي يضعه فيه هذا السلوك، لكان هذا متعارضاً مع موقف "المنشقين" كمحاولة للعيش "في الحقيقة".

(15)

إن محاولة بائع الخضار العَيش "في الحقيقة" يمكن أن تنحصر في أن بائع الخضار لا يفعل بعض الأشياء: لا يضع علماً فوق النافذة حتى لا يوشي به صاحب البيت. لا يذهب للتصويت في الانتخابات لأنه لا يعتبرها انتخابات، لا يخفي آراءه عن رؤساءه. إن محاولته يمكنها أن تبقى عند "مجرد"

رفضه الإذعان لبعض مطالب النظام (وهو ليس بالأمر الهين). يمكن أن يتطور الأمر إلى ما هو أكثر من ذلك: يمكن أن يشرع بائع الخضروات في عمل ما، في عمل يتخطى السلامة الشخصية وضد التلاعب، وهو هنا يجسد إعادة اكتشافه "للمسؤولية العليا"، فيمكنه على سبيل المثال دعوة زملاءه لعمل مشترك دفاعاً عن حقوقهم، وأن يكتب للعديد من المؤسسات، وينبه إلى الظلم والفوضى في البيئة التي يعيش فيها، أن يبحث عن الأدب الممنوع، ويقوم بالترويج له وإعارته لأصدقائه.

لو أن ما أطلقت عليه "الحياة في الحقيقة" يعتبر بمثابة مخرج وجودي (وبالطبع قد يكون سياسي) لكل المبادرات المدنية المستقلة والحركات المعارضة والمنشقة التي نتحدث عنها هنا، فان هذا بالطبع لا يعني أن كل محاولة للحياة "في الحقيقة" هى شيء من هذا القبيل بصورة تلقائية. على العكس: إن الحياة "في الحقيقة" في معناها الأصلي والواسع تمثل فضاء فسيحاً لخطابات بشرية غير واضحة المعالم، ويصعب وضع حدود لها. تلك الخطابات تبقى في الغالب غارقة في المجهول، ولن يستطيع أحد على الإطلاق التحكم في مدى تأثيرها السياسي، أو تحديد ملامحها إلا في إطار توصيف عام للظروف الاجتماعية أو المزاج العام. تبقى غالبية هذه المحاولات في مرحلة العصيان المبدئي ضد التلاعب بالمواطن: إن الإنسان يسعى للاستقامة والحياة بكرامة كفرد.

تظهر من وقت لآخر على هذه الخلفية العامة الغير معلومة مبادرة ما مكتملة المعالم، بفضل طبيعة وخلفيات ومهنة بعض الناس، وبفضل العديد من الظروف العرَضية (مثل خصوصية البيئة المحلية والعلاقات الطيبة وما شابه). مثل هذه المبادرات تتخطى حدود مجرد عصيان فردي، وتتحول إلى عمل واع ومنظم وذو هدف. هذه الحدود التي تتوقف عندها الحياة "في الحقيقة" بأن تصبح مجرد رفض للحياة "في الكذب" تبدأ في التعبير عن نفسها بصورة إبداعية، وتصبح مكاناً يولد فيه ما يمكن أن نطلق عليه "حياة نفسية واجتماعية وسياسية مستقلة". لا تفصل هذه الحياة "المستقلة" عن الحياة الأخرى "غير المستقلة" حدود واضحة: غالباً ما نجد كلاهما كامن في البشر: فمع ذلك تتميز مراكز اهتمامه بدرجة عالية نسبياً من التحرر: فهي تبحر في محيط الحياة الحرة وكأنها سفن غارقة وسط أمواج متكسرة، لكنها دائماً تطفو من جديد وسط الأمواج وكأنها رُسل مرئية للحياة "في الحقيقة"، تتحدث جهاراً عن رغبات الحياة المكبوتة.

ما الذي يصنع هذه "الحياة المستقلة للبشر"؟

مجال مظاهر هذه الحياة واسع بالطبع: يبدأ من التعلم المستقل وصدى العالم، إلى إبداع ثقافي حر ذو رسالة، وحتى مختلف المواقف المدنية الحرة، بما فيها المؤسسات الذاتية الاجتماعية المستقلة. إنه ببساطة فراغ تبدأ فيه

الحياة "في الحقيقة" من تلقاء نفسها في التعبير عن الحقيقة وتجسيدها في الواقع.

إن ما سيسمى فيما بعد بـ"المبادرة المدنية" أو "حركة المنشقين" أو حتى "المعارضة" يطفو من عالم المجتمع المستقل وكأنه كتلة جليدية ضخمة فوق السطح، ومن هذا الفراغ. تماماً كما تظهر "حياة المجتمع المستقلة" من خلفية غير واضحة للحياة "في الحقيقة" بمعناها الواسع، كتعبير واضح وجهور، يظهر ما يطلق عليه انشقاق بالتدريج من هذه الحياة المستقلة. وهنا بالطبع يوجد خلاف واضح: إذا أمكن فهم "حياة المجتمع المستقلة" - على أنها "صيغة عليا" للحياة "في الحقيقة"، فلا يمكن القطع بالقول بأن "حركة المنشقين" بالضرورة تكون صيغة عليا "لحياة المجتمع المستقلة". إنه مجرد أحد المظاهر، رغم أنه قد يكون المظهر الأكثر وضوحاً، والأكثر سياسية من الوهلة الأولى، وبصفته السياسية هذه يكون المظهر الأعلى صوتاً، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنه المظهر الأكثر نضجاً والأكثر أهمية - ليس فقط من المنظور الاجتماعي العام، لكن من منظور مداه السياسي الغير مباشر. فهو في النهاية - كما رأينا - ظاهرة مُجتزة عنوة من بيئتها الأم (حيث أنه حاز على تسمية خاصة). إنه في الواقع عبثي بدون الخلفية الكلية التي خرج منها والتي تعد جزء لا يتجزأ منها، ويستقي منها كل قوته. يتضح مما سبق الفصل فيه حول سمات نظام ما بعد الشمولية أن ما يظهر في لحظة محددة على أنه قوة

سياسية بمعنى الكلمة، ولا يعكس سوى نفسه، لا يمكن أن يكون له مثل هذه القوة بالضرورة في الأوضاع التي تكون فيها كل قوة سياسية مستقلة قوة محتملة. وحتى لو حدث هذا فسيكون بفضل سياقه "الغير سياسي".

ماذا نستنتج من هذا التوصيف؟

لا أكثر ولا أقل من أنه لا يمكن الحديث مطلقاً عما يفعله "المنشقون"، وكيفية تأثير ما يفعلونه دون الحديث عن أعمال كل من يشارك بطريقة أو بأخرى في "حياة المجتمع المستقلة" وكل من لا يُعد بالضرورة من "المنشقين": عن الأدباء الذين يكتبون ما يشاءون دون اعتبار للرقابة والحقوق العامة، عن الأدباء الذين ينشرون أعمالهم - طالما رفضت دور النشر الرسمية نشرها - على نفقتهم الخاصة، وعن الفلاسفة وعلماء التاريخ والاجتماع وكل العلماء الآخرين الذين اختاروا طريق البحث العلمي المستقل. وطالما استحال هذا في بيئة الهياكل الرسمية أو في أطرافها فهم أيضاً ينشرون أعمالهم على نفقتهم الخاصة أو ينظمون مناقشات خاصة ومحاضرات وندوات، عن المدرسين الذين يعلمون الشباب خفية أشياء تخفيها عنهم المدرسة الحكومية، عن رجال الدين الذين يسعون في دور عبادتهم أو خارجها - طالما منعوا منها - إلى ممارسة حياة دينية حرة، عن الرسامين والموسيقيين والمغنيين الذين يبدعون دون اعتبار لقبول المؤسسات الرسمية أو رفضها

لإبداعاتهم، عن جميع البشر الذين يتشاركون هذه الثقافة وينشرونها، عن الناس الذين لا يترددون في تحذير الجهات الحكومية من الظلم ويصرون على إطار منظومة القيم التي يؤمنون بها، إلخ إلخ.

لا يعني للكثيرين نعت كل هؤلاء الناس بـ"المنشقين". ورغم ذلك، أوليس هؤلاء "المنشقين المعروفين" جزءاً من هؤلاء البشر؟ مجرد جزء منهم؟ أوليس كل ما سبق الحديث عنه هو نفسه ما يفعله "المنشقون"؟ ألا يكتب"المنشقون" أعمالاً علمية، ألا يصدرونها في مطابع سرية؟ ألا يكتبون الأدب؟ ألا يحاضرون في الجامعات الخاصة؟ ألا يحاربون ضد الظلم بكافة أشكاله، ألا يحاولون البحث في الاهتمامات الاجتماعية لمختلف طبقات المجتمع والتعبير عنها ؟

وبعد محاولة تتبع المصادر والتركيبة الداخلية وبعض جوانب مواقف "المنشقين" وصلت إلى الآن، كما يبدو، إلى محاولة النظر في القضية بأكملها من الخارج والنظر فيما يفعله "المنشقون" وكيف تظهر مبادراتهم من الناحية الموضوعية والى ماذا تؤدي على وجه التحديد.

النتيجة الأولى في هذا الاتجاه هى أن المنطلق الرئيسي والأهم والحاسم لمحاولاتهم هى السعي لتشكيل ودعم "حياة مجتمعية مستقلة" كمظهر علني للحياة "في الحقيقة"، أي خدمة الحقيقة بصورة مستمرة وطموحة و"علنية" وتنظيم مثل هذه الخدمة. وهذا أمر طبيعي:

فطالما كان هذا هو الأساس المنطقي الوحيد لكل عمل سياسي منفصل، وطالما كان هذا هو المصدر الوجودي الأصيل لمواقف "المنشقين"، فإنه من الصعب تصور أن عمل "المنشقين" الموضوعي يمكن أن ينطلق من قاعدة غير خدمة الحقيقة، والحياة الحقة، ومحاولة فتح مجال للأهداف الحقيقية للحياة.

(16)

إن نظام ما بعد الشمولية يقود هجوماً شاملاً على الإنسان الذي يقف أمامه بمفرده وحيداً ومنعزلاً. إنه من الطبيعي جداً أن كل حركات "المنشقين" لها طبيعة "دفاعية"، إنها تدافع عن الإنسان ومقاصد الحياة الحقيقية ضد أغراض النظام.

من ناحية السياسة التقليدية يمكن أن يظهر هذا الدفاع على انه برنامجاً مفهوماً، لكنه في أدنى حدوده، برنامجاً للطوارئ وربما سلبياً: ففي مقابل فكرة واحدة ونموذج واحد أو أيديولوجية واحدة، لا يوجد مفهوم آخر أو نموذج آخر أو أيديولوجية أخرى. إذن فالأمر لا يتعلق بـ"السياسة" بمعناها الحقيقي: فهى تتطلب دائماً برنامجاً "إيجابياً"، ولا يمكن أن تنحصر في أن أحدهم يدافع عن نفسه أمام آخر.

أعتقد أن مثل هذا الرأي يكشف عن قصور في رؤية السياسة "التقليدية"، إن مثل هذا النظام لا يمثل خطأً سياسياً محدداً لحكومة ما، لكن يمثل شيئاً آخر: ألا وهو اغتصاب معقد وعميق وطويل المدى، أو بالأحرى اغتصاب ذاتي للمجتمع. إن مواجهته بأن نضع مقابل خَطّة المصطنع خطأً آخر، ثم نحاول بعد ذلك تغيير الحكومة، يعد أمراً غير واقعي وغير كاف: إن جذور الأشياء لا يمكن بلوغها بمثل هذا الحل. فمنذ بعيد ونحن نعرف أن الأمر لا يتعلق بمشكلة خط سياسي ما أو برنامجاً ما: إنه يتعلق بقضية الحياة.

إن الدفاع عن متطلبات الحياة، والدفاع عن الإنسان هو الطريق الأكثر واقعية – يمكن أن يبدأ من هنا وفوراً، ويمكن أن يحظى بدعم كبير من الناس (فهو يتعلق باحتياجاتهم اليومية) – وهو في نفس الوقت الطريق المنشود: فهو يتجه نحو جوهر القضية الأصيل.

أحياناً يكون علينا النزول إلى قاع البئر حتى ندرك الحقيقة، تماماً مثل نزولنا إلى قاع البئر حتى نرى النجوم. يبدو لي أن هذا البرنامج الإنقاذي السلبي الذي يحقق الحد الأدنى – ألا وهو الدفاع العادي عن الإنسان – يعد اليوم من منظور ما (وليس عندنا فقط) برنامج متكامل أكثر إيجابية: فهو يعود بالسياسة إلى النقطة الوحيدة التي يمكن أن تنطلق منها، طالما تجنب أخطاء الماضي: أي أنه يخاطب إنساناً محدداً. في المجتمعات الديمقراطية التي لا يستغل

فيها الإنسان بمثل هذه القسوة والصراحة تتوقع السياسة مثل هذا التحول الجوهري والمبدئي يمكن أن تسوء أمور ما حتى تظهر ضرورة تطبيق هذا المبدأ. في عالمنا ونظراً للفقر الذي نحن عليه تبدو السياسة وكأنها تعاني من هذا التحول: فقد بدأت الرؤية المجردة لأي نموذج إيجابي يعمل على خطة إنقاذ الذات (والممارسة السياسية النفعية، الوجه الآخر للعملة) تختفي من بؤرة اهتماماها وتوجهها، وظهر هناك أخيراً من صار عبداً لهذه النماذج بطريقة أو بأخرى.

بالطبع لا بد من وجود هيكل تنظيمي ما في كل مجتمع. وبما أن هذا التنظيم المجتمعي عليه أنه يقوم على خدمة الناس وليس العكس، فمن الضروري تحرير الناس أولاً، وبهذا يفتح المجال أمامهم لكي ينتظموا بطريقة هادفة. أما الطريقة المغايرة، عندما ينتظم الناس بطريقة أو بأخرى (من قبل رجل يعرف ما يحتاجونه أكثر من غيره) حتى يتحررون على حسب زعمه، هذه الطريقة المغايرة نعرفها جيداً وعن ظهر قلب.

إجمالاً يمكنني القول أن ما يراه سجين السياسة التقليدية سلبياً في حركات "المنشقين" - أي طبيعتها الدفاعية - أراه أنا على العكس إيجابياً تماماً. إنه، كما أراه، شيء يتخطى تلك السياسة التي يظهر لها برنامج هؤلاء "المنشقين" غير كافٍ.

(17)

إن الدفاع عن الإنسان يتخذ في "حركات المنشقين" في الاتحاد السوفيتي شكل الدفاع عن حقوق الإنسان والحقوق المدنية كما هي منصوص عليها في الوثائق الرسمية (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الاتحادات الدولية لحقوق الإنسان. توصيات مؤتمر هلسينكي، دساتير البلدان المختلفة). تقوم هذه الحركات بالدفاع عن كل من يمارس ضدهم العنف جرّاء ممارستهم هذه الحقوق. هذه الحركات تمارس هذه الحقوق من خلال عملها. تطالب مراراً بأن يحترمها النظام القائم، ويشيرون إلى جميع مناحي الحياة التي لا تحترم فيها حقوق الإنسان.

فأعمالهم مبنية على قاعدة الشرعية: فهم يمارسون عملهم في العلانية وبشفافية، يصرون على أن عملهم في إطار القانون، وأن التزامهم بالقوانين يضعونه نصب أعينهم كواحد من الأهداف الأصيلة لجهودهم. قاعدة الشرعية هذه -كونها منطلق وإطار أساسي لعمالهم- تجمعهم في كل أرجاء الاتحاد السوفيتي (ليس بالضرورة أن يكون هناك اتفاق مباشر على هذا بين مختلف المجموعات).

هذا الوضع يضعنا أمام سؤال مهم: لماذا يُقبل مبدأ الشرعية هذا بطريقة تلقائية وعامة في بيئات تسيطر عليها قوة مطلقة ومستبدة؟

يتعلق الأمر في المقام الأول بمظهر طبيعي لخصوصية الأوضاع في نظام ما بعد الشمولية، ونتيجة للتقدير المبدئي لهذه الخصوصية: فلو أن الدفاع عن حرية المجتمع ينطلق من خيارين أساسيين، أي من مبدأ الشرعية ومبدأ المقاومة (سواء كانت مسلحة أو غير مسلحة)، فإن عدم ملائمة الخيار الثاني من هذين الخيارين للأوضاع في نظام ما بعد الشمولية يبدو من الوهلة الأولى طبيعي: إنه مبدأ ملائم للأوضاع المتحركة بشكل واضح وجلي. ملائم على سبيل المثال لحالة الحرب، لحالة الصراعات المتصاعدة والمباشرة على الصعيد الاجتماعي والسياسي، ملائمة للأوضاع في النظام الديكتاتوري الكلاسيكي المحصن أو ربما المتداعي، حيث تقف على الأقل قوى اجتماعية متكافئة نسبياً في مواجهة مفتوحة مع بعضها على مستوى السلطة الحقيقية (على سبيل المثال حكومة احتلال وشعب يحارب من أجل الحرية) أو عندما توجد حدود واضحة بين مغتصبين للسلطة ومجتمع خاضع، أو عندما يجد المجتمع نفسه في مرحلة الأزمة المفتوحة. إن الأوضاع في نظام ما بعد الشمولية - طالما لم تصل إلى حالة متفجرة (مثل المجر 1956) - تتميز بسمات مختلفة تماماً عما ذكرناه: فهي أوضاع ثابتة ومستقرة. فالأزمة الاجتماعية فيها تكون غالباً مستترة (رغم أنها قد تكون أعمق). فالمجتمع ليس مستقطباً بصورة واضحة على مستوى السلطة الحقيقة، لكن صراعاته الأساسية - كما رأينا - تدور في داخل

الإنسان. في هذه الحالات تبقى أية محاولة للمقاومة في أدنى مستوى لها من قبل المجتمع: فلن يقبل مجتمع "نائم"، غارق في اندفاعه نحو القيم الاستهلاكية، ومكبل تماماً من قبل نظام ما بعد الشمولية (أي يشارك في هذه النظام ويحمل حركته الذاتية) بشيء كهذا، إنه قد يشعر في هذه الحالة بأنه هجوم عليه شخصياً، وقد يتجلى رد فعله في موالاه متزايدة للنظام (كضامن شبة شرعي) وليس العكس. وإن أضفنا إلى هذا أن نظام ما بعد الشمولية يمتلك آلية متكاملة من الرقابة المباشرة والغير مباشرة على المجتمع لا نظير لها من الناحية التاريخية، يتضح أن أي محاولة للمقاومة قد تكون من غير مفيدة من الناحية السياسية ومستحيلة تقريباً من الناحية الفنية. وربما تم تصفيتها قبل أن تتحول إلى عمل محدد. لكن لو كتب لهذه المحاولة التوفيق، يبقى تأثيرها منحصراً على عدة أفراد معزولين، تقف ضدهم، ليس فقط قوة الدولة القاهرة (وما فوق الدولة) وأيضاً المجتمع الذي جاءت مثل تلك المحاولة من أجله. (لذلك تسعى سلطة الدولة ووسائل دعايتها أن تلصق "بحركات المنشقين" أغراض إرهابية وتتهمهم باستعمال وسائل غير قانونية وتآمرية.

هذا كله بالطبع ليس السبب الرئيسي الذي يدعو "حركات المنشقين" إلى الالتزام بقاعدة الشرعية. إن قاعدة الشرعية كامنة بشكل أعمق في التشكيل الداخلي الأصيل لموقف "المنشقين": إن مبدأ تغيير النظام بالقوة (وكل مقاومة بالطبع

تسعى إلى التغيير) يعد مبدأ غريباً عليهم من الأساس، ويجب أن يكون كذلك لأنه يراهن على العنف. (يمكن قبول هذا المنحى بصفة عامة كشر لابد منه في حالات متطرفة، عندما لا يمكن مواجهة العنف المباشر إلا بالعنف، وعندما يستدعي الأمر دعم العنف: لنتذكر على سبيل المثال حماقة اللاعنف الأوربي كأحد العناصر التي هيأت الظروف لاندلاع الحرب العالمية الثانية). يتضح هذا من حالة التشاؤم التي اشرنا إليها من استعمال مثل هذا الأسلوب في التفكير المبني على عقيدة أن التغييرات الاجتماعية المطلوبة يجب أن تتم فقط بتغيير النظام (بأية وسيلة)، أي تغيير الحكومة، وأن هذا التغيير – على اعتباره أمر جوهري – يجيز التضحية حتى بما هو أقل جوهرية، ألا وهي النفس. إن احترام المبدأ النظري هنا يفوق احترام الأرواح البشرية، وفي هذا تكمن خطورة محتملة بظهور نوع جديد من استعباد الإنسان. إن "حركات المنشقين" كما ذكرت سالفاً لها رؤية عكسية، فهي تفهم التغيير المنهجي على أنه أمر خارجي وعرضي، لا يحقق في حد ذاته أي شيء. إن العزوف عن الرؤية السياسية المجردة للمستقبل وانصرافها إلى الإنسان بشكل محدد والدفاع الفعال عنه "هنا والآن" هو مرتبك بشكل طبيعي، ومدعوم برفض أية عنف "باسم المستقبل الأفضل" والتشكيك الكبير في أن المستقبل الملطخ بالعنف قد يكون أفضل، أي أنه لا توجد بالضرورة وسائل أخرى قادرة على تحقيق هذا المستقبل. لا يتعلق الأمر بنوع من التحفظ أو وبسياسية ما يسمى "الاعتدال". لا تعتنق

"حركات المنشقين" فكرة الانقلاب السياسي بالقوة، ليس لأن مثل هذا الحل يُعد شديد التطرف، بل على العكس لأنه قليل التطرف. فهم يرون المشكلة التي هي محل نزاع بطريقة أكثر عمقاً من وجودها في مجال حيث يمكن حل الأمر بإجراء تغييرات حكومية أو تغييرات في تقنية النظام. (بعض الأشخاص الأوفياء للنماذج الماركسية الكلاسيكية من القرن التاسع عشر يفهمون نظامنا على أنه هيمنة طبقة استغلالية على طبقة مُستغلَّة، ويخلصون إلى أن المستغلِّين لا يتنازلوا طواعية عن الحكم، وبالتالي يرون الحل الأوحد في ثورة تقضي على الطبقة الحاكمة. وبالتالي يرى هؤلاء أموراً مثل الدفاع عن حقوق الإنسان أنه أمر شرعي لا طائل منه، ووهمي وعارض ومربك للمجتمع، وافتراض مشكوك فيه بأنه الحوار الجيد مع المُستغلِّين ممكناً، انطلاقاً من قوانينهم الكاذبة. وعندما لا يجدون أحداً ينوي القيام بثورة يصابون بمرارة وتشاؤم وسلبية، سرعان ما تتحول إلى لامبالاة، وهو بالتحديد ما يريده النظام للإنسان. الأمر يتعلق بالتيه الذي يؤدي إليه تطبيق أنماط فكرية جاهزة مستوردة من عالم آخر ومن عصور أخرى إلى أوضاع ما بعد الشمولية).

ليس بالضرورة أن يكون الإنسان مؤيداً للرأي القائل إن الأوضاع لا يمكن أن تتغير إلا بالعنف، ما لم يجب عن هذا التساؤل: هل من عائد ووراء إتباع القانون طالما كانت القوانين - وخاصة القوانين العامة، المتعلقة بحقوق الإنسان - في كل الأحوال مجرد ستار، وجزء من عالم

"الأوهام"، مجرد لعبة يختفي وراءها التلاعب بالناس؟ "يمكنهم أن يُقننوا كل شيء، لأنهم في جميع الأحوال سيفعلون ما يحلو لهم" - هذا هو الرأي الذي يتردد غالباً. ألا يعد الأمر "تحايلاً" بإتباع القوانين، فكل طفل يعرف أنها تطبق فقط عندما ترغب السلطة الحاكمة في ذلك. فهى في نهاية الأمر نفاق وتذمر غير مبرر، وقبول بقواعد اللعبة على نحو مختلف، وكذلك صورة أخرى من الكذب على النفس. بمعنى آخر: ألا تتفق هذه الطريقة من مبدأ "الحياة في الحقيقة" على أنها منطلقاً لموقف"المنشقين؟

الإجابة على هذا التساؤل ممكنه فقط على خلفية فكرة أعم حول وظيفة النظام القانوني في نظم ما بعد الشمولية.

في الديكتاتوريات الكلاسيكية تتحقق إرادة القوة على مدى كبير ومباشر وغير مقنن، وليس عندها سبب يدفعها إلى إخفاء ما تقوم به أو إخفاء قوة السلطة. هذه الإرادة ليست مجبرة على أن تزعج نفسها بنظام قانوني ما. على العكس من ذلك يشغل نظام ما بعد الشمولية باله كثيراً بضرورة تقنين كل شيء. الحياة في هذا النظام مثقلة بشبكة من القوانين، والتعليمات، والتوجيهات، والقواعد، والقرارات، واللوائح. (وليس من قبيل المصادفة تسميته بنظام بيروقراطي). الجزء الأكبر من جميع هذه القواعد هو أداة للتحكم المباشر في الحياة. هذا التحكم يمتلك نظام ما بعد الشمولية أدواته: فالإنسان فيه مجرد مسمار غير مرئي

في شبكة آلات ضخمة، أهميته مقصورة على وظيفته في هذه الشبكة: التوظيف والسكن والتحركات والأنشطة الاجتماعية والثقافية، كل شيء يجب أن يقنن ويُحدد ويُراقَب. ويُنظر إلى كل انحراف عن قوانين الحياة المكتوبة بمثابة خطأ وتعسف وفوضى. بدءاً من الطاهي في المطعم الذي لا يمكنه أن يطهو لضيوفه طعاماً مخالفاً للقواعد المعمول بها في الدولة دون موافقة الجهاز البيروقراطي، وهى موافقة صعبة المنال. وحتى المطرب الذي لا مكنه بدون موافقة الجهاز البيروقراطي أن يغني أغنيته الجديدة في حفل موسيقي. جميع البشر في جميع مظاهر الحياة مقيدين بقيود التعليمات البيروقراطية هذه، وهي بمجملها نتاج نظام ما بعد الشمولية الذي مالنفك يقيد من كل حاجات الحياة لصالح أغراضه الخاصة: أغراض "حركته الذاتية" المتدفقة.

إن النظام القانوني بمعناه الضيق يخدم نظام ما بعد الشمولية بنفس الطريقة المباشرة. وهو لا يختلف في ذلك عن باقي المجالات الأخرى لعالم "القوانين والمحاذير". لكنه في الوقت نفسه يشير إلى طريقة هذه الخدمة في بعض مستوياته بدرجات مختلفة من الوضوح. هذه الطريقة التي تُقرّب وظيفته من وظيفة الأيدلوجية على نحو صارخ، إن لم يكن يجعل من النظام جزءاً لا يتجزأ من تلك الأيدلوجية على هذا النحو:

1) حتى النظام القانوني هو الآخر لديه وظيفة "سد الذرائع": فالأداء المتدني للقوة يلبس رداء فخماً من "الكلمات". يبني وهماً هزيلاً للعدالة وحماية المجتمع والتنظيم الموضوعي لأداء السلطة حتى يخفي الجوهر الحقيقي للممارسة القانونية: تلاعب نظام ما بعد الشمولية بالمجتمع. لو أن شخصاً لا يعرف شيئاً عن الحياة في بلدنا، وتعرّف فقط على قوانيننا، لا يمكنه أن يفهم الأسباب التي تدفعنا للتذمر: التوظيف السياسي للقضاء والنيابة العامة، التضييق على المحامين، التعتيم على المحاكمات القضائية، تعسف السلطات الأمنية وسيطرتها على القضاء، تطبيق واسع ومتعمد لبعض نصوص قانون الأحكام الجنائية الخ... الخ. وبالطبع الإهمال التام للبنود الإيجابية في النظام القضائي (المتعلقة بحقوق المواطن). كل هذا قد يبقى خفياً على مثل هذا المراقب. الشيء الوحيد الذي قد يأخذه عليه هو انطباع بان نظامنا القانوني ليس أسوأ بكثير من النظم القانونية في دول العالم المتحضر الأخرى، بل أنه لا يختلف عنها كثيراً (ربما في بعض الطرافة في الحكم المطلق بحكم الدستور من حزب سياسي واحد وموالاة الدولة لقوة عظمى مجاورة). ليس هذه فحسب: لو تمكن هذا المراقب من الفحص الشكلي "الورقي" للممارسة القضائية والأمنية فسيتأكد من أن غالبية القوانين المعمل بها تُطبّق: ثبوت التهمة يُوجه

في الوقت المنصوص عليه بعد الحبس، قرار الحبس كذلك، الاتهام يوجه بالطريقة المعروفة، المتهم لدية محام الخ... الخ... أي أن الجميع يتبع طريقة "سد الذرائع":الالتزام بالقانون. لكن يتوارى عن الأنظار أنهم في الواقع يدمرون حياة احد الشباب بطريقة عبثية ووحشية – لمجرد أنه تحدث عن رواية لكاتب ممنوع، أو أن رجال الشرطة اتفقوا على اتهام زور (الأمر الذي يعرفه جيداً كل من القاضي والمتهم على حد سواء). لا يجب أن يظهر في المستندات أن التهمة ملفقة، وأن المادة الخاصة بالتحريض على الفتنة تثبت التهمة من الناحية القانونية إلى درجة تطبيقها على الحديث عن رواية. بمعنى آخر يعتبر النظام القانوني – على الأقل غي بعض نواحيه – في الواقع حائط صد، مجرد جزء من عالم "الأوهام". لماذا إذن وجود هذا النظام القانوني؟ لنفس الأسباب التي وجدت من أجلها الأيدلوجية: بناء جسر من "سد الذرائع" بين النظام والإنسان. هذا الجسر الذي يسهل للإنسان الدخول إلى هيكل السلطة وخدمة أغراضها. "سد الذرائع" يُمكِّنه من التضليل "بالإيهام" بأنه لا يفعل شيئاً آخر سوى الالتزام بالقوانين وحماية المجتمع من الخارجين على القانون. (بدون "سد الذرائع" هذا يصعب تجنيد أجيال جديدة وجديدة من القضاة والمحامين والمحققين). إن النظام القانوني لا يستغفل

فقط ضمائر المحامين - بل يخدع الرأي العام والعالم الخارجي والتاريخ.

2) إن النظام القانوني، شأنه شان الأيدلوجية، يعد أداة لا غنى عنها في التواصل الطقسي داخل النظام. أوليس هذا ما يعطي لأداء السلطة الشكل والإطار والتشريع الذي يمكن جميع حلقاته من التواصل واثبات الذات والشرعية، ويمنح هذه اللعبة "القواعد"، ويعطي التقنية للعاملين على الماكينات؟ هل يمكن أصلاً تصور أداء سلطة نظام ما بعد الشمولية بدون هذا الطقس العام الذي يُمكّنه، ويربط وحدات السلطة التابعة له معاً وكأنه لغة مشتركة بينهم؟ وكلما كانت آلة القمع تتمتع بمكانة هامة في تركيبة السلطة، كلما ازدادت أهمية أن يكون له نظام شكلي ما. كيف يمكن ببساطة وبلا ضجيج وبلا تعقيدات سجن الناس بسبب كتاب تحدثوا عنه بدون قضاة ومحامين ومحققين وكتاب عدل ومحاضر ضخمة، بدون أن يكون لكل هذا نظام صارم؟ والأهم من ذلك: بدون المادة البريئة رقم 100 حول التحريض على الفتنة؟

بالتأكيد يمكن أن تسير الأمور بدون كل هذه الإجراءات، لكن هذا جائز في ديكتاتورية عابرة لسفاح أوغندي، أما هذا فغير جائز في نظام يضم جزءاً كبيراً من مجتمع متحضر، ويمثل اليوم جزءاً مكملاً وراسخاً، ويعتد به في العالم الحديث، ببساطة لا يجوز من الناحية التقنية. فمثل هذا

النظام لا يمكنه أن يعيش بدون نظام قانوني ذو وظيفة مُلزمة بطريقة طقسية.

إن الدور الكامل للشعائر وحوائط الصد وسد الذرائع يظهر في أبلغ صوره، ليس في النظام القانوني الذي يخبر المواطن بما هو ممنوع والذي يعد ذريعة لملاحقته، لكن في الجزء الذي يخبره بما هو جائز وما هي حقوقه. إنه في الحقيقة مجرد "كلمات، كلمات، كلمات". حتى هذا الجزء له أهمية قصوى للنظام: إن النظام يشرع لنفسه ككيان أمام المواطنين وأمام الأطفال في المدارس، وأمام المجتمع الدولي، وأمام التاريخ. لا يمكنه رفض هذا التقنين، لأنه غير قادر على التشكيك في مسلمات أيديولوجيته، التي تمثل أهمية وجودية بالنسبة له (رأينا كيف أن هيكل السلطة مُستعبداً من قبل الأيدلوجية والوجاهة الفكرية)، لا يمكنه بذلك أن ينفي كل ما هو مثبت ويهدم واحداً من أعمدته الرئيسية: شرعية عالم "الوهم"

لو كان أداء القوة يسري في هيكل السلطة كالدم في العروق، فإن النظام القانوني هو "جدار" لهذه العروق، بدونه لا يتدفق الدم بطريقة منتظمة، وقد يفيض على جسم المجتمع: وينهار النظام.

أعتقد أن التذرع بالقانون المستمر والذي لا ينتهي – ليس فقط القوانين المتعلقة بحقوق الإنسان، بل وجميع القوانين - لا يعني على الإطلاق أن من يتعامل مع القوانين

بهذه الطريقة يكون قد خضع لوهم أن القانون في نظامنا يعبر عن شيء آخر غير ذلك. فهم يعرفون وظيفته جيداً. ولأنهم يعرفون أنهم يعرفون جيداً مدى حاجة النظام الملحة له - في صورته الفخمة - فهم يعرفون أيضاً أهمية التذرع بالقانون: فهو مضطر إلى "الالتزام بنصوصه" نتيجة لعدم قدرته على تجاهل القانون وارتباطه الكبير بضرورة ادعاء سريانه (بغرض سد الذرائع والتواصل أيضاً). فالتذرع بالقانون هو إذن عمل من أعمال "الحياة في الحقيقة" الذي يفترض أنه يهدد الكيان الكاذب في كَذِبه: فهو يكشف مرات ومرات طقس القانون أمام المجتمع وجميع هياكل السلطة، ينبه مرات ومرات إلى معناه الحقيقي، وبذلك يجبر الجميع بصورة غير مباشرة، ويجبر كل من يختبأ خلفه على أن يصدق على وظيفته في سد الذرائع وفي التواصل، ويقوي من هذا الحائط الذي بدونه لا يمكن لإرادة السلطة أن تتدفق، سواء كان هذا لإرضاء ضميره لإعطاء انطباع خارجي، أو نابع من غريزة حفاظ السلطة على نفسها (حفاظ السلطة على ذاتها وقاعدة تماسكها) أو من مجرد الحرص على ألا يوصف النظام بأنه أخرق في استعماله للطقس. وليس أمامهم طريق آخر: فبما أنهم لا يمكنهم أن يتخلصوا من قواعد لعبتهم، فليس أمامهم سوى الحرص على هذه القواعد. إن عدم وضع هذا الأمر في الاعتبار قد يعني عرقلة قاعدة سد الذرائع وفقدان السيطرة على التواصل. إن التسليم بأن القوانين ما هي إلا واجهة، وأنها لا

تطبق على أية حال ولذلك لا داعي من التذرع بها يعني مواصلة تدعيم هذه الواجهة والحفاظ على شكلها الطقسي، والتأكيد عليها كجزء من عالم الأوهام، ويمكن مَن يستخدموها مِن الاتكاء الرخيص على أرخص صورة من صور سد الذرائع وأكثرها كذباً.

كثيراً ما رأيت بعيني كيف يسعى رجل الشرطة أو وكيل المحكمة أو قاضي له اسم، بالمخالفة لما هو سائد من ضبابية آلة النظام، عندما يقع في بؤرة اهتمام الرأي العام، يسعى إلى أن يحافظ بكل ما أوتي من قوة على ألا يخالف أحد الطقس، وخاصة عندما يتخاصم مع أحد أعضاء مجموعة 77 أو مع محامي مخضرم. ولا يغير من الأمر شيء أن تسعف السلطة قابع خلف هذا الطقس، غير أن هذا التوتر يُرشّد من هذا التعسف بالضرورة ويحجمه ويعرقله أيضاً.

هذا بالطبع ليس بالأمر العظيم. فهو من صلب موقف "المنشقين" كونه ينطلق من الحقيقة البشرية "هنا والآن" ويؤمن بآلاف الحالات "البسيطة"، رغم أنه مجرد تخفيف من معاناة مواطن بسيط مجهول أكثر من كونه حل مجرد ومخرج كبير يتراءى في الأفق. لكن أليس هذا مجرد صورة مختلفة من قاعدة "العمل الجيد" لمساريك والتي تبدو من الوهلة الأولى أنها تتعارض مع موقف "المنشقين"؟

إن السياق سيكون غير مكتمل ما لم أؤكد على حدود داخلية لقضية "الالتزام بالنص". فالقضية هي: لو أن القانون

- حتى في أفضل صوره - مجرد وسيلة شكلية منقوصة لحماية ما هو أفضل في الحياة مما هو أسوأ، فهو لن يجعلها أفضل من تلقاء نفسه. إن وظيفته خَدَمِيّة: أي أن أهميته ليست في ذاته، ففرض احترام القانون لا يُعَدّ ضمان تلقائي لحياة أفضل. فهذه هي وظيفة المجتمع وليس القانون أو المؤسسات. يمكننا أن نتخيل مجتمعاً به قوانين جيدة، تحترم فيه القوانين بصورة كاملة، ولا يمكن في نفس الوقت الحياة في مثل هذا المجتمع. على النقيض من ذلك يمكننا أن نتخيل حياة مقبولة بقوانين منقوصة وغير مُطبقة بصورة كاملة. في النهاية الأمر يتعلق بنوعية الحياة وبمدى خدمة القوانين لها أو قمعها، وليس فقط بمدى الالتزام أو عدم الالتزام بالقوانين (في أحيان كثيرة يكون التطبيق الصارم للقانون أكبر كارثة على إقامة حياة كريمة). إن حجر الزاوية في حياة سعيدة وكريمة وثرية ليس في الدستور أو في قانون العقوبات: فهذه فقط تحدد ما هو جائز وما هو غير جائز، فهى تجعل الحياة سهلة أو صعبة، تجعلها حرة أو مكبوتة، تجعلها عرضة للعقوبة أو تجعلها حياة يعمها التسامح أو تحمي هذه الحياة. فهى لا تحدد شكل ولا مفهوم الحياة. إن الصراع على ما يسمى "التقنين" يجب أن يرى هذا التقنين على خلفية الحياة القائمة بالفعل وفي إطارها، فبدون النظرة الثاقبة إلى الأبعاد الحقيقة لجمال الحياة وفقرها، وبدون العلاقة الأخلاقية بها سيفشل هذا الصراع سريعاً وينتهي به الحال في مستنقع نظرية لا تخدم سوى نفسها. وبدون قصد قد يقترب الإنسان

من ذلك المراقب الذي يقيم الأوضاع عندنا طبقاً لتقارير القضاة وبناء على مدى الالتزام بنصوص القانون.

(18)

بما أن الهدف الأساسي لعمل "حركات المنشقين" هو خدمة الحقيقة، أي احتياجات الحياة الحقيقية، وأن هذه الخدمة تتحول بالضرورة إلى الدفاع عن الإنسان وعن حقه في حياة حرة وحقيقية (إلى الدفاع عن حقوق الإنسان والسعي لاحترام القوانين)، فإن المرحلة الأخرى الأكثر نضجاً في هذا الطريق هي ما سماه فاتسلاف بيندا نمو "الهياكل الموازية".

عندما يستحيل على من قرروا الحياة "في الحقيقة" إحداث تأثير مباشر على تركيبة المجتمع القائمة والعمل في إطارها، وعندما يبدأ هؤلاء الأفراد في تشكيل ما أطلقنا عليه "حياة المجتمع المستقلة"، فإن الحياة المستقلة "الأخرى" تشرع بالضرورة في التشكُّل من تلقاء نفسها بطريقة ما. أحياناً نقابل دوافع هذا التشكل في أولى مراحله. هذه الهياكل المستقلة تصل أحياناً إلى مراحل في غاية التطور. ولا يمكن أن نفصل ظهورها ونموها عن ظاهرة "الانشقاق"، حتى عندما تتجاوز المجال المخصص لها على سبيل المصادفة والذي غالباً ما يوصف بنفس الاسم.

ما هي هذه الهياكل؟

لقد طور ايفان يراوس لأول مرة نظرية "الثقافة الثانية" وطبقها عملياً. ورغم أنه كان يعني في الأساس مجال موسيقى الروك الثائرة وبعض الخطابات الأدبية والتشكيلية وحتى تلك الخاصة بالإجراءات، وعلى ما هو قريب الشبه بالفِرق الموسيقية، غير أن استخدام هذا المصطلح سرعان ما انسحب على مجال الثقافة الحرة والمضطهدة بالكامل. ليس فقط على الفن واتجاهاته المختلفة، ولكن على العلوم الإنسانية والاتجاهات الفلسفية. تشكل هذه "الثقافة الثانية" أشكالها التنظيمية والرئيسية بصورة طبيعية تماماً: كتب ومجلات "سرية"، عروض خاصة وحفلات موسيقى، ندوات، معارض الخ. (هذا كله تم في بولندا بصورة متطورة: وجود دور نشر مستقلة، المزيد من المجلات بما فيها المجلات السياسية، الطباعة غير مقصورة على مجرد نسخ مطبوعة الخ.. الخ. الطباعة السرية في الاتحاد السوفيتي لها من جانب آخر تقاليد أطول وأشكال مختلفة إلى حد كبير).

إن الثقافة هي إذن المجال الذي يمكن فيه رؤية "الهيكل الموازي" في أوضح صوره. كان بيندا يفكر بالطبع في الآفاق الوليدة لمثل هذه الهياكل في مجالات أخرى أيضاً: بدءاً من شبكات المعلومات والتعليم البديل (الجامعات الخاصة)، والحركات النقابية الموازية، والعلاقات الخارجية

الموازية، وحتى افتراض "الاقتصاد الموازي"، الذي نرى فيه شكل تنظيمي لبدايات مثل هذه الدولة المدنية.

في مرحلة معينة من مراحل نموها لا تستغني "حياة المجتمع المستقلة" و"حركات المنشقين" عن عناصر معينة من التنظيم وإضفاء صفة المؤسسية. طبيعي أن يسير النمو في هذا الاتجاه. وسوف يَقْوَى طالما لم يتم قمعه بطريقة عنيفة وتصفيته من قبل السلطة. وبالتوازي مع هذا سوف تتطور بالضرورة الحياة السياسية الموازية، حتى ولو جزئياً كما هو الحال عندنا. وسوف تتحدد ملامح التجمعات السياسية وتبدأ في العمل والمنافسة.

يمكن القول أن "الهياكل الموازية" تمثل حتى الآن أكثر المظاهر الواضحة للتعبير عن الحياة "في الحقيقة" وأن دعمها ونموها هو في نفس الوقت واحد من أكبر المهام التي تضعها "حركات المنشقين" نصب أعينها اليوم.

يؤكد هذا مرة أخرى على أن المخرج الرئيسي لجميع محاولات المجتمع مواجهة ضغوط النظام هو مجال "ما قبل السياسة". أليست "الهياكل الموازية" سوى مجال وجود حياة أخرى، حياة تتفق مع أولوياته الحقيقية، وتعمل هيكلاً يتفق مع هذه الأولويات؟ أليست هذه الخطوات نحو هيكل اجتماعي ذاتي، وليست محاولة لجزء معين من المجتمع في أن يحيا حياة - كمجتمع - في الحقيقة، ويتخلص من "الشمولية الذاتية"، وبالتالي ويتحرر من تورطه مع نظام ما

بعد الشمولية؟ أو ليست هذه محاولة غير عنيفة من البشر في رفض هذا النظام في داخله، وتأسيس حياة على أساس جديد: مبني على هويته الخاصة؟ إن "الهياكل الموازية" لا تنبع من تغييرات نظرية أو هيكلية (فالأمر لا يتعلق بطوائف سياسية)، لكن ينبع من ضروريات الحياة والحاجات الأصيلة والمحددة للناس. جميع التغييرات الهيكلية وبداياتها التي يمكننا ملاحظتها هنا نشأت كما يقال "من أسفل"، حيث أن الحياة المتغيرة هي التي أدت إلى ذلك، وليس لأنها ظهرت قبل الحياة وحددت اتجاهاه مسبقاً أو فرضت عليها تغيير ما.

تعلمنا الخبرة التاريخية أن نقطة الانطلاق المنطقية والحقيقية للإنسان هي عادة الشيء الذي يحمل في طياته عنصر العمومية، النقطة التي ليست مخرجاً جزئياً أو مخرجاً متاحاً لبعض فئات المجتمع ولا تنطبق على فئات أخرى، لكنه المُنْطَلق المؤهَّل لكي يصبح منطلقاً لكل إنسان، صورة أصلية لحل عام، منطلق ليس قاصراً على مسئولية الإنسان عن نفسه وتجاه نفسه، بل تصبح هذه المسئولية في أصلها مسئولية تجاه العالم وعن العالم. لذلك يصبح من الخطأ الشديد أن يفهم شخص ما "الهياكل الموازية" و"المدينة الموازية" على انه هروب إلى حي للأقليات، وفعل انعزالي من شأنه تقديم حلاً لمعادلة حياتية لمن قرروا اللجوء إليها، وعدم الاكتراث بحلول أخرى طالما كان هذا مجرد مخرجاً لمجموعة دون غيرها، غير عابئ بالعلاقة بالوضع العام. هذه المفهوم من أساسه يبتعد عن الحياة "في الحقيقة" وعن مبدأها – ألا

وهو الاهتمام بالآخر - ويتحول في النهاية إلى مجرد صورة محسنة من الحياة "في الكذب". الأمر الذي يجعله يتوقف عن كونه مخرج حقيقي لأفراد أو مجموعات (مثل هذا الحل يشبه بوضوح الصورة المزيفة عن "المنشقين" على أنها مجموعة استثنائية تنطلق من خصوصية مكانتها وتقود حواراً خاصاً مع السلطة). حتى هذه الحياة "في الهياكل الموازية" الأكثر تطوراً، هذه الصورة الأكثر نضجاً لـ"المدينة الموازية" يمكن أن تتحقق - على الأقل في أوضاع نظام ما بعد الشمولية - فقط عندما يصبح الإنسان منخرطاً من خلال آلاف العلاقات في الهيكل الرسمي "الأوَّلِي"، على الأقل كونه يشتري من متاجره، يستعمل نقوده ويلتزم بصفته مواطن بقوانينه. بالتأكيد من الممكن تصور الحياة بأبعادها "الدنيا" منخرطة في الهيكل الرسمي، وفي نفس الوقت تزدهر في "المدينة الموازية" بأبعاده "العليا". ألن تكون مثل هذه الحياة - كونها برنامجاً - مجرد صورة أخرى للحياة "في الكذب"، المصابة بالانفصام التي يعيش فيه الباقون بصورة أو بأخرى؟ ألن تصبح مرة أخرى دليلاً على أن المخرج غير القابل للنقل والذي لا يمثل نموذجاً لا يمكنه أن يُشكّل مخرجاً شخصياً ذو معنى؟ كان باتوشكا يقول أن الشيء المثير في المسؤولية هو أننا نحملها معنا في كل مكان. بمعنى أننا يجب ولابد أن نتقبلها ونفهمها هنا والآن، في هذا المكان وهذا الزمان الذي خلقه اللّه لنا، ولا يمكننا الهروب منها بالتحول إلى مكان آخر، سواء كان هذا المكان كنيسة هندية أو "مدينة موازية". ولو كان الهروب إلى

كنيسة هندية على اعتبارها مخرجاً للأفراد ومجموعات الشباب الأوربي يفشل غالباً، فالسبب هو أن مثل هذا المخرج ينقصه عنصر العمومية (فلا يمكن لكل الناس الذهاب إلى الكنيسة الهندية). المثال للمخرج المغاير هي الديانة المسيحية: فهي مخرج بالنسبة لي يتحقق الآن وهنا، فهو مخرج لكن إنسان فكل مكان وزمان.

بمعنى آخر: تكتسب "المدينة الموازية" أهميتها عندما تصبح المسئولية متغلغلة إلى الكل ومن أجل الكل، عندما تصبح وصولاً إلى أفضل موقع لهذا التغلغل، وليس هروب من المسئولية.

(19)

تحدثت فيما سبق عن احتمالية التأثير السياسي للحياة "في الحقيقة"، وعن الإمكانية المحدودة في التنبؤ بالموعد والكيفية التي سيحدث بها التغيير الحقيقي من خلال هذا الخطاب أو ذاك. تحدثت أيضاً عن عدم جدوى أية حسابات في هذا الاتجاه. من أسس "المبادرات المستقلة" هي أنها دائماً - على الأقل في جوهرها - دخول إلى "لعبة الكراسي الموسيقية".

أعتقد رغم ذلك أن صورة بعض أبعاد عمل "حركات المنشقين" تصبح غير كاملة ما لم تتحول إلى محاولة للتفكير - حتى ولو بصورة عامة - في بعض البدائل

لتأثيره المجتمعي والواقعي، أي في الأساليب التي قد يتحقق (وليس بالضرورة أن يتحقق) من خلالها على أرض الواقع ما تحدثنا عنه منذ قليل، ألا وهى "المسئولية عن الكل ومن أجل الكل".

من الضروري التأكيد على أن مجال "حياة المجتمع المستقلة" بأكمله – وبالتالي "حركات المنشقين" – ليس بالطبع العنصر الوحيد الذي له، ويمكن أن يكون له تأثير على تاريخ الأوطان التي تعيش في كنف نظام ما بعد الشمولية. إن أزمة المجتمع القائمة يمكن أن تستدعي في أي وقت تغييرات سياسية متعددة: تحد هِزة في هيكل القوة، تدفع إلى المواجهة الخفية وتسرع من وتيرتها، ثم تتحول إلى تغييرات فردية أو فكرية أو حتى على الأقل تغييرات في المناخ العام"، تؤثر بصورة ملحوظة على المزاج العام للحياة، تستدعي تحركات وحالات ثوران اجتماعية مباغتة وغير متوقعة. إن تغيير ميزان القوة في مركز الكتلة يمكن أن يؤثر بصور مختلفة على أوضاع في بلدان أخرى. التأثير الأكثر أهمية له بالطبع عدة عناصر اقتصادية ونزعات واسعة في التطور الحضاري العام. إن السياسة الدولية هي المجال الأكثر أهمية، وتأتي منه الدوافع إلى تحولات كبيرة وانقلابات سياسية. هذه السياسة الدولية هي سياسة القوة العظمى الثانية وجميع البلدان الأخرى، وشكل المصالح الخارجية وأوضاع كتلتنا. كما أن نوعية الأشخاص الذين يعتلون الأماكن العليا لا تخلو من أهمية (رغم أنه وكما ذكرت سالفاً

لا يجب المبالغة في أهمية الشخصيات القيادية في نظام ما بعد الشمولية). كثيرة هي تلك المؤثرات وتجمعها بصورة عفوية إلى حد ما، كما أن التأثير السياسي المحتمل "لحركات المنشقين" هو بالطبع ممكن فقط على هذه الخلفية العامة وفي إطارها، كواحد من عدة عناصر (وليس أهمها)، وتطور سياسي للمؤثرين الذين يختلفون عن غيرهم كونهم يركزون على تأثير هذا التطور من ناحية حماية المواطن، وعلى التطبيق المباشر لنتائج هذا التأثير.

إن النقطة الأساسية لتأثير هذه الحركات في اتجاهها إلى الخارج هو دائماً كما رأينا التأثير في المجتمع (وليس التأثير المباشر والفوري على هيكل السلطة): فالمبادرات المستقلة تخاطب "المجال الخفي"، وتقدم الحياة "في الحقيقة" على أنها بديل إنساني واجتماعي، وتصنع له مجالاً، تساعد - حتى ولو بطريقة غير مباشرة - على زيادة ثقة المواطن في نفسه، وتحطيم عالم "الأوهام"، وكشف النقاب عن الوجه الحقيقي للسلطة. إنهم لا يلعبون دور مُخَلِّص من طليعة المجتمع أو النخبة التي تعرف أكثر من غيرها ما يجب أن تكون عليه الأمور، وأن دورها هو توعية الكتلة المغيبة (هذا العرض الجريء للذات هو جدير بأسلوب آخر من التفكير، بأسلوب يعتقد أنه يمتلك "مشروع مثالي"، وبالتالي له الحق في فرضه على المجتمع). إنهم لا يرغبون في قيادة أحد، إنهم يتركون الأمر لكل فرد ليأخذ من خبراتهم وأعمالهم ما يأخذ، ويترك منها ما يترك. (إن الدعاية الرسمية أطلقت على

أعضاء مجموعة 77 اسم "جماعة الدخلاء"، ليس من أجل التأكيد على نزعاتهم الطليعية، لكن لكونهم نتاج طبيعي لتفكير السلطة الحاكمة القائم على قاعدة "أنني أحكم على الآخرين كما أراهم"، يفسر أي خطاب نقدي لهؤلاء الآخرين، وبصورة تلقائية على أنه تعبير عن الرغبة في تنحية القائمين على السلطة عن مقاعدهم والجلوس عليها بنفس الأسلوب الذي جلسوا هم به على السلطة على مدى أعوام: "باسم الشعب").

تؤثر هذه الحركات في هيكل السلطة إذن بطريقة غير مباشرة وكأنها جزء من المجتمع، إنها تخاطب "المجال الخفي" لأعضائه. لا يتعلق الأمر بمواجهة على مستوى السلطة الحقيقية).

أحد أساليب هذا التأثير كما أشرت منذ قليل هو: تدعيم غير مباشر للوعي الحقوقي والمسئولية الحقوقية. هذا بالطبع مجرد حالة خاصة من حالات الضغط غير المباشر والواسع نسبياً للحياة "في الحقيقة". حالة التفكير الحر والقيم البديلة والسلوك البديل وتحقيق الذات للمجتمع بصورة مستقلة. يقوم هيكل السلطة دائماً - راضياً أو مرغماً - بالرد على هذا الضغط. ورد السلطة له دائماً بعدان: القمع والتكيُّف، تارة تظهر الأولى وتارة تظهر الأخرى. (مثال: أدت "الجامعة الطائرة" البولندية إلى دعم الملاحقة، حبس "المدرسين الطائرين" لمدة يومين في

أقسام الشرطة، وأدت في نفس الوقت إلى أن أساتذة الجامعات الرسمية حاولوا وتحت ضغط وجود الجامعة الطائرة إثراء العملية التعليمية ببعض الموضوعات الممنوعة). دوافع هذا التكيف يمكن أن تكون متعددة: بدءاً من الدوافع المثالية (يتم الحديث عن "المجال الخفي"، صحوة الضمير والشوق إلى الحقيقة) وحتى الدوافع ذات الأغراض: دافع دفاع السلطة عن نفسها يدفع إلى فهم التغيير في طريقة التفكير والطقس الاجتماعي والنفسي، ويتجاوب مع هذه التغييرات بطريقة مرنة. وليس مهما من جانب النتيجة النهائية أي تلك الدوافع تطغى ومتى).

هذا التكيف - كونه بعد إيجابي للإجابة - له ويمكن أن يكون له بالطبع طيف من الأشكال والمراحل الحقيقية المختلفة. يمكن أن يظهر على انه محاولة من بعض الدوائر إضافة قيم معينة إلى الهياكل الرسمية أو أشخاص قادمين من "العالم الموازي" وقبولهم ومحاولة محاكاتهم، لكن جعلهم يحاكونهم حتى ولو قليلاً، وبالتالي تصحيح الحالة الغير محتملة من الإخلال الواضح في ميزان القوة وتصحيح الوضع. (لنتذكر كيف أنه ظهر على بعض الشيوعيين التقدميين في الستينات بعض القيم الثقافية والمظاهر التي لم يكن معترف بها في وقتها، الأمر الذي كان بمثابة حراك إيجابي لا يخلو من خطورة أكيدة: على سبيل المثال فقدَت هذه القيم الجديدة والتي تم تبنيها شيئاً ما من

استقلالها وأصالتها، وارتدت ثوب الرسمية والـمُطابقة الذي أفقدها مصداقيتها).

يمكن أن يؤدي هذا الحراك التكيفي في بعض المراحل إلى محاولات متعددة من الهياكل الرسمية في إصلاح ذاتها (انطلاقاً من رسالتها وبشكل هيكلي). غالباً ما تكون هذه الإصلاحات جزئية بالطبع (تجمع ما بين خدمة الحياة والتوائم معها بشكل واقعي، إضافة إلى خدمة الحركة الذاتية لنظام ما بعد الشمولية)، ولا يمكنها إلا أن تفعل ذلك، فهي تقوم بالتعتيم على الحدود بين الحياة "في الحقيقة" والحياة "في الكذب"، تضفي على الوضع ضبابية، وتربك المجتمع، وتعرقل من خطواته. هذا بالطبع لا يغير من حقيقة أن هذا عندما يحدث يكون جيداً: فهو يفتح المجال لآفاق جديدة. غير أن هذا تصحبه مستحقات كبيرة، طالما تعلق الأمر بمعرفة وتحديد الفاصل بين الحلول الوسط "المقبولة" و"غير المقبولة".

المرحلة الأخرى الأكثر تقدماً هي التمييز الداخلي للهياكل الرسمية: هذه الهياكل تنفتح بطريقة أو بأخرى على أشكال مؤسسية محددة للنظام الشمولي كونه مستحق طبيعي لمرام الحياة الحقيقية. (مثال: تنشأ تحت الضغط القادم من أسفل على هذا المستوى دور نشر جديدة، ومجلات تابعة لأفراد، وجماعات ثقافية ومراكز بحثية موازية الخ. من دون تغيير في الطبيعة المركزية

للدولة فيما يتعلق بالحياة الثقافية. مثال آخر: تتفسخ منظمة الشباب التي تدار من قبل الدولة – على أنها "زراع نقل سرعات" في النظام الشمولي، وتتحول إلى مجموعة من المنظمات المستقلة، مثل اتحاد طلبة الجامعات، اتحاد طلبة المدارس الثانوية، منظمة شباب الحرفيين الخ). بناء على هذا التنوع الذي تسببه المبادرات القادمة من أسفل تظهر مباشرة تركيبة من هياكل جديدة تكون بالطبع موازية، أو بالأحرى مستقلة ومُحترمة من قبل المؤسسات الرسمية بدرجات متفاوتة أو يُسمح لها بالظهور. تتخطى هذه المؤسسات إطار تَكيُّف الهياكل الرسمية المتحررة إلى حاجات أساسية للحياة، لكنها تعبير مباشر عن هذه الحاجات التي تفرض مكانة ملائمة في إطار ما هو قائم. إذن الأمر يتعلق بمظهر حقيقي من "التنظيم الذاتي" للمجتمع. (في عام 1968 كان من أهم مظاهر هذا النموذج هو ظهور نادي اللاحزبيين ونادي 231).

آخر مرحلة من مراحل هذه العملية هي تآكل الهياكل الرسمية – كونها أعضاء لنظام ما بعد الشمولية الذي يقف ويعجز عن خدمة حركته الذاتية التي تأسس داخلياً بناء عليها - وسقوطها واختفاءها بالكامل، لتحل محلها بلا منازع هياكل جديدة قادمة من أسفل ولها تركيبة مختلفة تماماً

يمكن بالتأكيد تصور مجموعة متعددة أخرى من الوسائل التي تفرض احتياجات الحياة وهى تُغيّر سياسياً (أي فكرياً

وبنيوياً وحتى مزاجياً) من التركيبة العامة، وتُضعف من التلاعب بالمجتمع على جميع المستويات. تحدثت هنا فقط عن الأساليب الواقعية لتول التركيبة العامة التي عايشناها بأنفسنا في تشيكوسلوفاكيا في عام 1968. يجب أن أضيف أن جميع هذه الأشكال كانت مظهراً وجزءاً من عملية تاريخية محددة وخاصة، عملية لم تتخيل مطلقاً بديلاً آخر، لم يكن أحد حتى يتصور تكراره في مكان ما (وبالتالي عندنا). لكن هذا لا يمنع بالطبع من وجود بعض الاستفادة العامة منها والتي يتم التنقيب والبحث عنها اليوم في هذه التجربة).

ربما من المناسب في إطار موضوعنا - طالما نتحدث عن عام 1968 في تشيكوسلوفاكيا - أن نشير إلى بعض الجوانب المميزة لتطور الأمور في ذلك الوقت: لم تحدث كل التغييرات في الجو العام ولا في الأفكار ولا التراكيب تحت ضغط "الهياكل الموازية" كما تتشكل بها اليوم على أنها ظاهرة مكافئة للأوضاع في تشيكوسلوفاكيا فقط، ولكنها مناسبة لمرحلة تطور معاصرة لنظام ما بعد الشمولية. مثل هذه الهياكل لم تكن موجودة في ذلك الوقت - ذلك القطب الجبار للهياكل الرسمية - وبالتالي لم يكن ممكناً ظهور "منشقين" عندنا بالمعنى المعروف اليوم. كان الأمر نتيجة لضغوط من قبل محاولات متعددة - وهى محاولات تارة مكتملة وتارة جزئية - لحرية التفكير والإبداع المستقل والانخراط في السياسة، ومن أجل حياة مستقلة للمجتمع، دائمة وطبيعية ومتنامية في ظل الهياكل التي كانت قائمة

وقتها (بدأت في العادة على أنها عملية مؤسسية شجاعة وهادئة على حافة تلك الهياكل وفي إطار مسموح به). فهى كانت عملية صحوة هادئة من المجتمع على أنها فتح بطيء "للمجال الخفي". (لا يخلو الأمر من معنى عندما تقوم الدعاية الحكومية - التي تُسمِّي رغبات الحياة بـ"الثورة المضادة" - بالحديث عما يسمي "الثورة المضادة البطيئة في حالة تشيكوسلوفاكيا"). لم تكن بالضرورة الدوافع التي أدت إلى تلك الصحوة قادمة فقط من "حياة المجتمع المستقلة" بصفتها البيئة الاجتماعية المحدودة (رغم أنها قادمة من هناك، وأصلها هذا محل تقدير حتى اليوم)، لكن مصدرها ربما هو المواجهة بين أفراد من الهياكل الرسمية، اتحدوا مع الأيديولوجية بطريقة أو بأخرى، وبين الواقع كما كان، حتى ظهر لهم هذا الواقع بالتدريج في صورة أزمات اجتماعية كامنة، ازدادت عمقاً، وتجارب مريرة مع الوجه الحقيقي للسلطة وطريقة عملها (في هذه النقطة أعني في المقام الأول الطبقة العريضة من الشيوعيين الإصلاحيين المناهضين للأيديولوجية، والتي تشكلت على مدى سنوات داخل الهياكل الرسمية).لم تكن هناك أية أسباب لظهور هياكل ذاتية واضحة لمبادرات مستقلة، تقف بوضوح خارج جميع الهياكل الرسمية التي كانوا يعترفون جميعاً بها كما نعرفها من فترة "حركات المنشقين": لم يكن نظام ما بعد الشمولية في ذلك الوقت في تشيكوسلوفاكيا قد استقر بعد في أشكال ثابتة ومستقرة وغير نافذة، كما هو الحال اليوم،

حتى يستدعي ظهور "هياكل ذاتية" بديلة. كان الوضع (ولأسباب تاريخية واجتماعية متعددة) أكثر انفتاحاً: كان هيكل القوة المُتعب من تجربة الطغيان الاستاليني، والذي يتلمس طريقه في سعيه لمراجعة غير مؤلمة غاضباً من داخله، وبالتالي لم يكن لديه النية في مواجهة الأجواء المتغيرة، ونظرة أعضاءه الشباب، ومواجهة آلاف المظاهر الحياتية الحقيقية على المستوى "ما قبل السياسي"، والتي وقفت على حدود سياسية غير واضحة، تتأرجح بين الرسمية وغير الرسمية.

تظهر من الناحية العامة أهمية عنصر آخر مهم: لم يصل الحراك المجتمعي الذي بلغ ذروته في عام 1968 – فيما يتعلق بالتغيرات الهيكلية – إلى أبعد من الإصلاح والتنظيم، أو تغيير الهياكل من جانب السلطة الحقيقية بشكل سطحي (لكن هذا لا يقلل من الأهمية السياسية الحقيقية لهذا التغيرات)، لم يلمس صلب هيكل السلطة لنظام ما بعد الشمولية بشكل حقيقي، أي لم يلمس نموذجه السياسي، والقواعد الأساسية للنظام الاجتماعي العام، ولا حتى النموذج الاقتصادي المماثل الذي وضع السلطة الاقتصادية بالكامل في أيدي السلطة السياسية. في الواقع لم يتغير شيء هام من الناحية البنيوية، ولا حتى في مجال أدوات السلطة المباشرة (الجيش والأمن والقضاء الخ.) على هذا المستوى لم يتعلق الأمر بأكثر من تغيير في المزاج العام، وتغيير شخصي، وتغيير الخط السياسي، وبخاصة تغيير في

ممارسة السلطة. وما دون ذلك بقي في مرحلة السجال والمشاريع (أكثر ما تم تحقيقه فيما يتعلق بالمغزى السياسي الواقعي ربما يكون القبول الرسمي بمشروعين: برنامج عمل للحزب الشيوعي منذ ابريل 1968ن وهو برنامج جزئي – ولم يكن في الإمكان أكثر من ذلك – ومثير للجدل، واقتراح بإصلاحات اقتصادية لمست بشكل واسع احتياجات الحياة في المجال الاقتصادي – تعدد المصالح والمبادرات، المحركات النشطة، الحد من صيغ التوجيهات والقرارات الخ – لكنه لم يلامس سوى العامود الأساسي للسلطة الاقتصادية في نظام ما بعد الشمولية، أي مبدأ خاص بالدولة، ولم يلمس الملكية الاقتصادية لوسائل الإنتاج). يتعلق الأمر إذن بالحد الذي لم يتجاوزه أي حراك في نظام ما بعد الشمولية (باستثناء بضعة أيام في عصر الانتفاضة المجرية).

ما هي بدائل التطور المتاحة في المستقبل؟ إن الإجابة على مثل هذا السؤال قد تعني الدخول في منطقة التكهنات البحتة: فالأزمة الاجتماعية العميقة لم تكن تحولت بعد إلى هزات اجتماعية وسياسية مختلفة، كبيرة كانت أو صغيرة، ولم تكن هناك أسباب تدعو إلى ذلك في المستقبل (ألمانيا 1953، المجر، الاتحاد السوفيتي بولندا 1956، تشيكوسلوفاكيا وبولندا 1968، بولندا 1970 و 1976) والتي قد تختلف فيما بينها من حيث الخلفية والتفاصيل والنتائج النهائية. إذا نظرنا إلى المجموعة الضخمة من العناصر

المختلفة التي تطلبت تلك الهزات، والى فجائية التراكم الغير متعمد للأحداث التي أظهرها الحراك في "المجال الخفي" إلى "دائرة الضوء" (قضية "آخر قطرة")، وإذا نظرنا إلى صعوبة التكهن بمستقبل الصراع بين الاتجاهات المختلفة، مثل الصعوبة المتصاعدة للتكامل بين الكتل، واتساع السلطة، ومن ناحية أخرى إمكانية الحركة غير الائتلافية في الاتحاد السوفيتي تحت ضغط الوعي القومي المتصاعد في المناطق الروسية (في هذا الإطار لا يمكن أن يفلت الاتحاد السوفيتي من عملية شاملة لصراع الشعوب من أجل التحرر). في كل هذه الظروف لا يمكن إلا أن نرى تضائل فرص محاولات تحليل الموقف على المدى البعيد.

لا اعتقد أن تكهنات من هذا النوع لها أهمية مباشرة من وجهة نظر "حركات المنشقين": تلك الحركات لا تنشأ بناء على هذا النمط من الحسابات، والبناء عليها قد يعني بالنسبة لها الابتعاد عن هويتها الأصلية.

فيما يتعلق بأهمية "حركات المنشقين"، يبدو لي أنه من غير المتوقع أن يؤدي التطور المتوقع في المستقبل إلى تعايش مستمر بين "دولتي مدينة" منفصلتين عن بعضيهما، وألا تؤثر إحداها في الأخرى وألا تبالي إحداهما بالأخرى - دولة المدينة الرئيسية والموازية. طالما ظلت الحياة "في الحقيقة" منكبّة على نفسها، فلا يمكنها إلا أن تهدد النظام الذي تعتبر حياة الكذب التي مارسها باستمرار

والخالية من أي توتر ديناميكي لا معنى لها. ستظل علاقة نظام ما بعد الشمولية – طالما ظل منغلقاً على نفسه – بـ"حياة المجتمع المستقلة" – طالما ظلت منغلقة على نفسها (كمركز للمسئولية المتجددة عن الكل وفي سبيل الكل) - علاقة صراع مفتوح على الدوام.

في هذه الحالة توجد فقط إمكانيتان: إما أن يواصل النظام تطوره (بمعنى: أن القوة سوف تنمو) وينمي من "عناصر ما بعد الشمولية)، ويبدأ في الاقتراب المتواصل من رؤية أورويل المرعبة حول عالم التلاعب المطلق، ويخنق جميع مظاهر التعبير عن الحياة "في الحقيقة". أو أن "حياة المجتمع المستقلة" ("المدينة المدنية الموازية") بما فيها حركات المنشقين" سوف تتحول ببطء إلى ظاهرة اجتماعية هامة، تعكس دوماً التوتر في المجتمع، وتدخل باستمرار في حياة المجتمع على أنها جزء من واقعه، يؤثر في الموقف بأكمله بطريقة أو بأخرى. لكنه بالطبع سيكون دائماً أحد العناصر التي تحدث تأثيراً على خلفية جميع العناصر الأخرى وفي إطارها وبالأسلوب المناسب لهذه الخلفية.

إن أسئلة من قبيل: هل سيركز على إصلاح الهياكل الرسمية وإعادة هيكلتها، أو استبدالها بهياكل جديدة، أو سيعمد إلى تحسين النظام أو بالعكس سيهدم النظام، كل هذه الأسئلة (طالما تعلق الأمر بقضايا حقيقية) يمكن أن تثيرها حركات "المنشقين" – حسب رأيي - على خلفية

المشهد المحدد، وعندما تحين اللحظة التي تضعه أمام واجب محدد، بمعنى أنه سيكون بناء على تلبية لرغبة حياتية حقيقية ومحددة. إن الإجابة المجردة على مثل هذه التساؤلات، من منظور المستقبل المتوقع في صياغة خطوط سياسية محددة ومن منظور طرق السياسة التقليدية - قد يؤدي - حسب رأيي إلى تقييد وإبعاد عملهم عن وجهته الحقيقية والمنتظرة. أكدت في عدة سياقات سابقة أن مخرج هذه الحركات وقوتها السياسية المحتملة لا يكمن في تغيير هيكل النظام، بل في الصراع الواقعي واليومي حول حياة أفضل "هنا والآن". إن التعبير السياسي والبنيوي للنظام الذي سوف تجده هذه الحياة سيكون دائماً - أو على الأقل لفترة طويلة - محدوداً وجزئياً وغير كافٍ أو شافي. ولا يمكن أن يكون غير ذلك. من الضروري توقع هذا، وعدم التوقف عند هذا الأمر. المهم في الأمر هو ألا توضُع أية حدود لما هو رئيسي؛ ألا وهو الصراع اليومي المرير والذي لا ينتهي من أجل أن يعيش الإنسان حياة كريمة وحرة وعادلة. لم يحدث يوماً ما أن تنازل أحد، أو قدم أنصاف حلول أمام إغراءات الحيل السياسية وألاعيبها وتخيلاتها. إن طهارة مثل هذه المعركة هي أفضل ضمان لأفضل نتائج على مستوى الصراع الحقيقي مع هياكل سلطة نظام ما بعد الشمولية.

(20)

الجانب الوحيد الإيجابي في طبيعة نظام ما بعد الشمولية وفي غياب سياسة طبيعية وضبابية تعمل على وجود فرصة في تغيير سياسي ناجز هو أنها تدفعنا إلى أن نتدبر أمورنا على خلفية ملابساتها العميقة، ونفكر في مستقبلنا في إطار رؤى طويلة المدى وشاملة للعالم الذي نحن جزء منه. إن ضرورة أن نتأكد على الدوام أن صراع الإنسان مع النظام يدور على مستوى أعمق من مستوى السياسة المباشرة، يحدد على ما يبدو وجهة هذا التفكير.

يدفعنا هذا بالضرورة إلى ملاحظة الأمر الأكثر أهمية: أزمة الحضارة التقنية المعاصرة في مجملها، والأزمة التي يصفها هايدجار على أنها قلة حيلة الإنسان في مواجهة قوة التقنية المهيمنة. لقد صارت التقنية – طفل العلوم الحديثة وميتافيزيقا العصر الحديث - خارج سيطرة الإنسان. توقفت عن كونها تخدمه، وأجبرته على أن يخدمها لكي تقدم له ما يضره. وليس أما الإنسان من حيلة: فهو لا يمتلك فكرة ولا عقيدة، وبالتالي لا يملك أي فكر سياسي من شأنه أن يعيد سيطرته على الموقف. يقف عاجزاً ليرى كيف أن الآلة التي صنعها تعمل ببرود، وتسيطر عليه بلا تهاون، وتحله من كل التزام طبيعي مطلوب منه (تأخذه من بيته بمختلف مفهوم هذه الكلمة، بما فيها بيته في الغلاف الحيوي للأرض)، كيف أنها تبعده عن تجربة الوجود، وتأخذه إلى "عالم الموجودات".

لقد تحدث العديد في هذه القضية من أبعاد مختلفة، العديد من الناس وكل مجموعات المجتمع اكتوت بنارها، وتبحث لنفسها عن مخرج منها (مثلاً اتجاه بعض مجموعات شباب الغرب إلى التفكير الشرقي، إلى تأسيس كومونات، الخ). إن أي محاولة اجتماعية أو بالأحرى سياسية "لعمل شيء في هذا الأمر"، أي محاولة تحمل عنصراً أساسياً من العمومية (المسئولية عن الجميع ومن أجل الجميع) - وهي محاولة مقتصرة فقط على تصور محدد، وهو كيف يمكن مواجهة التقنية بالتقنية - هي اليوم محاولة يائسة، صوت ضائع في صخب الحياة تطلقه حركات البيئة.

يقول هايدجار: "ليس هناك من يحمينا إلا اللّه"، ويؤكد على ضرورة إيجاد "طريقة مختلفة للتفكير" - أي ضرورة ترك الفلسفات التي كانت سائدة على مدى قرون. يؤكد على ضرورة إحداث تغييرات راديكالية في الطريقة التي يفهم بها الإنسان نفسه والعالم من حوله ومكانته فيه. إنه لا يقدم مخرجاً، وكل ما يمكن أن يوصي به هو "الاستعداد لما هو قادم".

يبدو أن الرؤية الذي يرى بها المفكرون ومختلف الحركات عدم وجود مخرج يمكننا أن نوصفها بطريقة عامة على أنها رؤية لـ"ثورة وجودية" شاملة. وأنا بدوري أشاركهم هذا التوجه، وأشاركهم أيضاً الرأي بأننا لا يمكن أن نبحث عن مخرج في "عُروة تقنية"، أي في مشروع شكلي لهذا التغيير أو

ذاك، أو في ثورة فلسفية فقط أو اجتماعية فقط، أو حتى ثورة سياسية. كل هذه ما هي إلا مجالات يمكن أن تمتد إليها، ولا بد أن تمتد إليها "الثورة الوجودية" بتفاصيلها. مجال هذه الثورة الأصيل يمكن أن يكمن في الوجود الإنساني في أعمق معانيه. عندها فقط يمكن أن تتحول إلى إعادة هيكلة أخلاقية شاملة - وربما بالطبع سياسية - للمجتمع.

إن ما نطلق علية مجتمعاً استهلاكياً أو صناعياً (أو ما مجتمع ما بعد الصناعي) وما فهمه أورتيجا جاسيت في وقت من الأوقات على أنه "عصيان الجماهير"، وكل حالات الفقر الفكري والأخلاقي والسياسي في العالم هي مجرد أبعاد مختلفة لأزمة عميقة، يقع فيها الإنسان المعاصر المحاط بـ"الحركة الذاتية" للحضارة التقنية العالمية.

إن نظام ما بعد الشمولية وجه واحد - عنيف بصورة خاصة ويشهد عليه أصلة الحقيقي - لهذا العجز الكلي للإنسان المعاصر عن أن يكون "سيد موقفه". إن "الحركة الذاتية" لهذا النظام هي نسخة مبالغ فيها، خاصة من "الحركة الذاتية" العالمية للحضارة التقنية، والفشل الإنساني الذي تعكسه هذه الحضارة هو بدوره أحد بدائل الفشل العام للإنسان المعاصر.

إن الأزمة العالمية لمكانة البشر تتغلغل بالطبع في العالم الغربي وفي عالمنا أيضاً، تتخذ فيه أشكالاً اجتماعية وسياسية مختلفة. يتحدث هايجار بوضوح عن أزمة

الديمقراطية. في الواقع لا يوجد ما يشير إلى أن الديمقراطيات الغربية؛ أي الديمقراطيات ذات النظام البرلماني التقليدي - قد أوجدت مخرجاً عميقاً للأزمة. ويمكن القول أنه كلما ظهر فيها مجالاً لمتطلبات الحياة الحقيقية مقارنة بعالمنا، كلما أخفى هذا بطريقة أكثر وضوحاً الوضع المأزوم عن الإنسان، وبالتالي تجعله يغرق فيه أكثر.

لا يبدو في الواقع أن الديمقراطيات البرلمانية التقليدية قد قدمت أسلوباً حاسماً لمجابهة "الحركة الذاتية" للحضارة التقنية والمجتمع الاستهلاكي والصناعي. إنهم في نفس القاطرة معه، يقفون أمامه عاجزين. غير أن الأسلوب الذي يتلاعبون من خلاله بالفرد هو أسلوب شديد النعومة، وأكثر كياسة من الأسلوب القمعي لنظم ما بعد الشمولية. غير أن المجموعة المتحجرة من الأحزاب السياسية العفنة والتافهة والمُجيّشة لغرض واحد، والمُسيّرة من قبل أجهزة مُحترفة، تنزع عن المواطن أية مسئولية حيال نفسه. كل هذه الهياكل المعقدة التي تتلاعب بالمواطن، وتمثل مركزاً فسيحاً لتكدس رأس المال، كل هذا الدفع نحو الاستهلاك، كل هذه المنتجات والإعلانات والتجارة، وثقافة الاستهلاك، كل هذا الطوفان من المعلومات، كل هذا – وكل ما قيل فيه من تحليلات وتوصيف – من الصعب اعتباره طريق إيجابي يكتشف فيه الإنسان نفسه من جديد. وصف سولجانيتسين في محاضرة بجامعة هارفارد وهم الحرية التي لا تبنى على المسئولية وما ينتج عنها من عجز مزمن في الديمقراطيات

التقليدية في مواجهة العنف والسيطرة. إن الإنسان في تلك المجتمعات يتمتع بحريات شخصية مجهولة ومصادر أمان، هذه الحريات ومصادر الأمان لا قيمة لها عنده: فهو يكاد يكون ضحية "الحركة الذاتية"، عاجز عن الدفاع عن هويته وعن ووجوده، وعن تخطي إطار سعيه للاعتناء بنفسه، وعاجز عن أن يصبح عضواً في"دولة المدنية"، فخوراً بنفسه ومسئولاً، يشارك في صنع مصيره.

أعتقد أن طول فترة انتظارنا لتغيير ملموس نحو الأفضل يدفعنا مباشرة إلى فهم هذا الملمح الكارثي للديمقراطية التقليدية. بالتأكيد لو سمحت الظروف لحدوث هذا في بعض بلدان الاتحاد السوفيتي، وهو أمر غير متوقع أن يحدث، يمكن أن تتخذ النظام البرلماني بأطيافه المعتادة من الأحزاب السياسية حلاً مؤقتاً ومناسباً، من شانه أن يساعد على إعادة تشكيل وجدان المواطن المستنزف، ويجدد أهمية المناقشة الديمقراطية، ويفتح آفاقاً لتبلور تعددية سياسية جوهرية، لتكون هدفاً أصيلاً للحياة. إن النظر إلى الديمقراطية البرلمانية التقليدية على أنها نموذج سياسي، والاستسلام لوهم أن هذا الشكل "المعتمد" يمكن أن يؤمن على الدوام للإنسان حياة كريمة وعادلة، مثل هذا التصور أعتقد أن أقل ما يقال عنه انه قصير النظر.

إن تركيز الاهتمام السياسي على الإنسان كفرد، أراه أعمق بكثير من التركيز على الآليات المعتادة في

الديمقراطيات الغربية (أو البرجوازية إن أردتم). إن كنت اعتقدت في عام 1968 إن حل مشكلتنا يكمن في تأسيس أحزاب سياسية، تتنافس علناً على السلطة مع الحزب الحاكم وقتها، فقد صرت منذ زمن على قناعة أن هذا لن يتحقق بسهولة، وأن أي حزب سياسي - أو حتى قانون انتخابي جديد - لا يمكنه في حد ذاته أن يضمن للمجتمع ألا يصبح سريعاً ضحية عنف من نوع جديد. مثل هذا الضامن ليس في الواقع من اختصاص أية إجراءات تنظيمية "جافة"، يصعب فيها العثور عن اللّه القادر وحده على إنقاذنا.

(21)

يمكن أن يسألني أحد الآن: وماذا العمل إذن؟

إن الشك في مجرد استنتاج نمازج سياسية بديلة، وفي الثقة العمياء في أن الخلاص يكمن في إصلاح الأنظمة، أو تغييرها ليس بالطبع شك في حق ممارسة السياسة على الإطلاق - والتركيز على العائد السياسي على الإنسان لا يسلبني الحق في التفكير في العواقب المتوقعة لهذا الحل الهيكلي. بل على العكس: لكن لو تحدثنا عن الخطة (أ) يجب أن نفكر أيضاً في الخطة (ب).

رغم ذلك لا يمكنني هنا إلا أن أسوق عدة ملحوظات عامة:

إن إمكانية "الثورة الوجودية" هي في حقيقة الأمر – من حيث نتائجها – عبارة عن إمكانية إعادة هيكلة المجتمع أخلاقياً، بمعنى تجديد جذري لعلاقة الإنسان بما أطلقت عليه "النظام البشري" (الذي لا يمكن أن يكون بتفويض من أية نظام سياسي). إن الأمر يتعلق بهذا المسار: خبرة وجودية جديدة، تجديد الارتباط بالعالم، الالتزام المتجدد بالمسئولية العليا، إعادة اكتشاف العلاقة بالآخر والتضامن مع المجتمع. هذا هو المسار الذي يجب أن تسير فيه.

وماذا عن النتائج السياسية؟

تكمن بالأحرى في إقامة تشريع لهذه الهياكل التي تنطلق من روحها الجديدة، وليس من تشكيل العلاقات والضمانات السياسية. هذا يعني أن تنطلق من مضمونها البشري. الأمر إذن يتعلق بإعادة إصلاح القيم، مثل الثقة والصراحة والمسئولية والتضامن والحب. أنا أثق في الهياكل التي لا تركز على الجانب التقني لأداء السلطة، بل على أهداف هذا الأداء، أثق في الهياكل التي ترتبط بشعور متبادل ومشترك من أهمية المجتمعات أكثر من المطامح المتبادلة والمشتركة والتي تتجه "إلى الخارج". يمكن ويجب أن تكون هياكل منفتحة وديناميكية وصغيرة، هياكل لا تتخطي الروابط الإنسانية فيها حدوداً أخرى غير الثقة في النفس والمسئولية الشخصية (يتحدث جولد سميث عن هذا الأمر أيضاً). يجب أن تكون هياكل لا تحول دون ظهور

هياكل أخرى، وأن تنأى بنفسها تماماً عن أي تركيز للسلطة (التي هي واحدة من مظاهر الحركة الذاتية). يجب أن تكون هياكل ليست في صورة مؤسسات، بل مجتمعات. بالتأكيد لن تكون هياكل تؤسس سلطتها على تقاليد غفا عليها الزمن (مثل تكتلات أحزاب سياسية تقليدية)، بل على مدخل محدد إلى الأوضاع. بدلاً من وجود مجموعة مؤسسات شكلية متحجرة، من الأفضل وجود مؤسسة ذات أهداف محددة ومفعمة بالحماس من أجل تحقيق هدف حدد وتختفي ببلوغه. يجب أن تكون سلطة الأفراد نابعة من شخصياتهم وتجاربهم الشخصية المستمدة من الواقع، وليست نابعة من منصب مصطنع. يجب أن يكون هؤلاء الأشخاص متمتعين بثقة في النفس وبسلطات كبيرة مبنية على هذه الثقة. هذه هي الطريقة الوحيدة التي تنقلنا من المؤسسات الديمقراطية التقليدية العاجزة، والتي تبدو يبدو أنها قائمة على عدم الثقة المتبادلة وليس على الثقة، وقائمة على التنصل الجماعي من المسئولية أكثر من تحملها للمسئولية. هذه هي الطريقة الوحيدة - مع ضمان حقيقي وكبير لكل أعضاء المجتمع - التي تمكننا من تأسيس حائط سد ضد "الشمولية البطيئة". هذه الهياكل يجب أن تنشأ من "أسفل" كنتيجة حقيقية لـ"هيكلة ذاتية" للمجتمع، يجب أن تحيى على حوار مشجع مع الحاجات الضرورية التي نشأت منها، وتختفي باختفاء تلك الحاجات. يجب أن تكون متنوعة وتدار بأقل قواعد التركيب الداخلي. يجب أن يكون الهدف الحالي

هو المعيار الحاسم لهذه "الهيكلة الذاتية"، وليس مجرد مجموعة معايير.

يجب أن تؤسس الحياة السياسية والحياة الاقتصادية أيضاً على تعاون متنوع ومتجدد بين هذه الهيئات التي تنشأ وتختفي بصورة ديناميكية وتعيش من أهمية وجودها، وتربطها ببعضها علاقات إنسانية: فيما يتعلق بالحياة الاقتصادية أؤمن هنا بمبدأ الإدارة الذاتية التي يمكنها وحدها أن تقدم ما كان يحلم به جميع منظرين النظام الاشتراكي، بمعنى المشاركة الحقيقية (غير الرسمية) للعاملين في القرار الاقتصادي، والشعور بالمسئولية الحقيقية عن نتائج العمل المشترك. يجب أن يطبق مبدأ الرقابة والنظام من خلال الرقابة الذاتية البشرية التلقائية والردع الذاتي.

يتخطى مثل هذه التصور حول الخطوات التنظيمية لـ"الثورة الوجودية" بشكل واضح - كما هو جلي من هذا العرض – إطار الديمقراطية البرلمانية الكلاسيكية التي استقر عليها الوضع في الدول الغربية المتقدمة والتي تتعرض لعثرات من وقت لآخر. وبما أنني أطلقت مصطلح "نظام ما بعد الشمولية" لخدمة أفكار هذه الدراسة، ربما يمكنني أن أشير إلى هذا التصور المطروح – على الأقل في الوقت الحاضر – على أنه رؤية لنظام "ما بعد الديمقراطية".

من الممكن بالطبع شرح هذا التصور، لكن أعتقد أنه سيكون أمراً سخيفاً، لأنه سيؤدي إلى أن تبدأ الأمور في الابتعاد عن بعضها. لكن من طبيعة مرحلة "ما بعد الديمقراطية" هو أنها يمكن أن تنطلق فقط من الواقع، من الحياة، من أجواءها الجديدة، ومن وروحها الجديدة (وبمشاركة سياسية -كونها مرشداً للحياة وليس قائداً لها). غير أن تجسيد الأشكال الهيكلية لهذه الروح الجديدة من دون أن تكون هذه "الروح" حاضرة ومن دون أن يعرف الإنسان ملامحها قد يعني استباق للأحداث.

(22)

هذا المقطع الأخير ربما يكون من الأفضل طرحة ليكون محوراً للتأمل، وحتى لا يعاودني من جديد شعور يمكنه أن يعطي انطباعاً بالزهو، سأطرحه على شكل أسئلة:

ألا تشبه رؤية هياكل "ما بعد الديمقراطية" من خلال بعض عناصرها هيكل مجموعات "المنشقين"، أي بعض المبادرات المدنية المستقلة كما نعرفها في مجتمعنا؟ ألا تنشأ في تلك المجتمعات الصغيرة – الملتصقة بآلاف الشدائد المشتركة والجماعية - بعض العلاقات الروابط السياسية الكامنة في البشر والتي تحدثنا عنها في العرض السابق؟ ألا يربط تلك المجتمعات (والأمر في الواقع يتعلق بمجتمع وليس بمؤسسة) - التي تعمل بلا أمل على تحقيق نجاح خارجي ومباشر، والتي تعيش من شعور مشترك بأهمية كبيرة لعملها - نفس الأجواء التي يمكن أن تستبدل فيها الروابط الشكلية والطقسية بشعور حي بالتضامن والأخوة؟ ألا تظهر على خلفية جميع المعوقات المشتركة والمتبادلة نفس علاقات "ما بعد الديمقراطية" من الثقة المباشرة بالنفس وما يبنى عليها من صلاحيات غير رسمية للأفراد؟ ألا تظهر وتحيى وتختفي هذه المجموعات تحت ضغط حاجات حقيقية محددة، دون أن تكون مثقلة بعبء التقاليد الفارغة؟ أليست محاولاتها العيش "في الحقيقة" بصورة علنية وشعورها

المتجدد "بالمسئولية العليا" وسط مجتمع غير عابئ علامة حقيقية على ظهور إعادة هيكلة أخلاقية؟

بمعنى آخر: أو ليست هذه المجتمعات غير الرسمية وغير البيروقراطية، المجتمعات الديناميكية والمفتوحة - كل "دولة المدينة" هذه - صورة أصلية وليدة أو نموذج رمزي لهياكل سياسية حقيقية في مرحلة "ما بعد الديمقراطية"؟

أعرف شخصياً ومن خلال آلاف الخبرات الشخصية، كيف أن الظروف التي حدثت فيها توقيعات جماعية على إعلان مجموعة 77 استطاعت أن تخلق بين من كان لا يعرف المجموعة أو كان يعرفها بشكل سطحي وعلى الفور علاقة أعمق وأكثر انفتاحاً، أسفرت عن شعور مفاجئ وقوي بجدوى التضامن، أي بشيء لم يشعروا به إلا بصورة نادرة من خلال التعاون الطويل في الهيكل الرسمي الفاتر. كما لو أن الشعور بالواجب الجماعي المنوط بهم، والخبرة المشتركة والجماعية قد غيرت الناس، وغيرت أجواء حياتهم معاً، كما لو أنها أعطت لعملهم العام بعداً إنسانياً عظيماً.

ربما أن كل هذا حدث نتيجة تهديد جماعي، وربما في اللحظة التي ينتهي فيها هذا التهديد أو يضعف تبدأ في الاختفاء حالة صاحبت هذا التهديد. (غير أن هدف من يقوم بالتهديد مغاير تماماً، فالإنسان يفاجأ على الدوام عندما يرى كم الطاقة التي يبذلونها حتى يلوثوا جميع العلاقات بين البشر بمختلف الوسائل الحقيرة).

حتى لو كان الوضع هكذا، فهذا لا يغير شيء من الأسئلة التي عرضتها.

نحن لا نعرف مخرجاً من أزمات الحياة، وقد يكون من مظاهر الغرور التي لا تُغتفر أن نعتقد أن هذا القليل الذي نفعله يمثل مخرجاً أساسياً، ولو أننا قدمنا أنفسنا ومجتمعاتنا وحلولنا الحياتية لأي شخص على أنها النموذج الوحيد لما ينبغي فعله.

رغم ذلك أعتقد أن الأسئلة التي طرحتها في موضعها، وذلك على خلفية جميع الأفكار السابقة حول الأوضاع في نظم ما بعد الشمولية، وحول أهمية وشكل المحاولات المتطورة للدفاع عن الإنسان وهويته في ظل هذه الأوضاع. إنها ليست إلا دعوة لتفعيل الخبرة الشخصية والتفكير - بدون أن ندري - إن كانت بعض عناصر هذه الخبرة لا تشير حقيقةً إلى الطريق الذي سنسلكه ونتجاوزها به، وإن كانت لا توجد هنا مباشرة، في حياتنا اليومية تحديات تنتظر في صمت اللحظة التي ستُقرأ فيها ويتم استيعابها.

السؤال هو هل "المستقبل المضيء" هو بالفعل مسألة مؤجلة على الدوام "هناك". فماذا لو أن الأمر عكس ذلك، لو أن هذا المستقبل يوجد هنا بين أيدينا، وأن الغشاوة والضعف اللذان يلفاننا يمنعاننا من أن نراه في أنفسنا ونجعله واقعاً؟

هراداتشك، أكتوبر 1978

© Tomki Nemec

كتب فاتسلاف هافل كتاب "قوة المستضعفين" في أشد عصور الشيوعية قسوة، يصف فيه ظهور النظام الشيوعي والذي يطلق علية نظام "ما بعد الشمولية"، ويشرح طريقة عمل هياكله "ذاتية الحركة"، والصراع بين متطلبات النظام الحاكم وحاجات المواطنين اليومية. إنه كتاب عن الهوية البشرية في صراعها من أجل تحقيق ذاتها مع نظم، تارة ديكتاتورية تقليدية، وتارة أخرى ديكتاتورية، تدعي أنها تحكم باسم الشعب وتعمل لصالحه. يقدم لنا هافل هذا الصراع من منظور قادته المستقلين خارج السلطة، أو كما يصفهم بالضعفاء الذين رفضوا حياة الخداع والوهم الذي يطعم به الديكتاتور مواطنيه ويدفعهم إلى أن يتنازلوا عن حاجاتهم الشخصية واليومية لصالح تحقيق أغراضه. يقدم هافل تفسيراً لكيفية عمل الحركات المدنية الثائرة، أو ما تسمى في شرق ووسط أوربا بحركات المنشقين وعلاقتها بالمواطن والنظام والحياة.

تصميم الغلاف: محمد بسد







60 شارع القصر العيني 11451 - القاهرة
ت: 27954529 - 27921943 فاكس: 27947566
Email: alarabi5@link.net